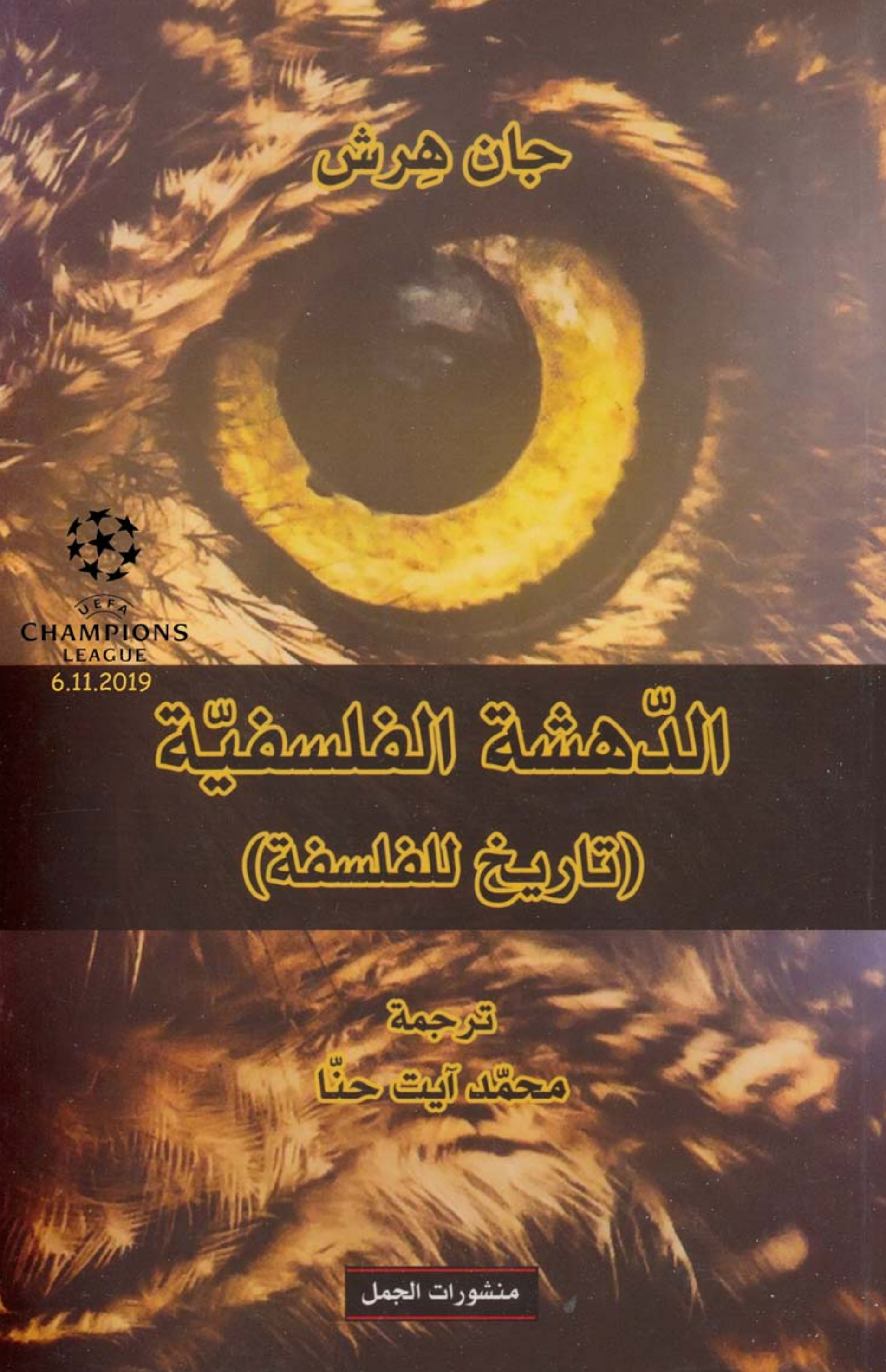

جان هِرش
UEFA
CHAMPIONS
LEAGUE
6.11.2019
الدّهشة الفلسفيّة
(تاريخ للفلسفة)
ترجمة
محمّد آيت حنّا
منشورات الجمل

جان هِرش

الدّهشة الفلسفيّة

(تاريخ للفلسفة)

ترجمة

محمّد آيت حنّا

منشورات الجمل

جان هِرش: الدّهشة الفلسفيّة

وُلدت جان هِرش في جنيف سنة ١٩١٠، وبعد مسارٍ دراسيّ فلسفيّ طويل تتلمذت فيه على يد ياسبرز، وعرفت فيه فلاسفةً كباراً من قبيل هايدغر، انتهى بها المطافُ أستاذة فلسفة بكلية جنيف، ورئيسة قسم الفلسفة باليونيسكو، بالإضافة إلى تمثيلها سويسرا في الجهاز التنفيذي لهذه للمنظّمة. كان تأثيرها حاسماً في تدريس الفلسفة وفي تاريخها، وحصّلت اعترافاً دولياً بقيمتها فكرياً وأدبياً. خلّفت العديد من الكتب والدّراسات والتّرجمات، من بينها **الوهم الفلسفي** ١٩٣٦، **العدوّ هو العدمية** ١٩٨١، بالإضافة إلى ترجمة عدد من أعمال الفيلسوف الألماني ياسبرز. توفيت سنة ٢٠٠٠.

محمد آيت حنّا. كاتب ومترجم مغربي مهتم بالفلسفة والأدب والجماليات. وُلد سنة ١٩٨١ بالرباط وبها أكمل مساره الدراسي. حصل على شهادة التبريز في الفلسفة. يدرِّس بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالدار البيضاء. من مؤلفاته: **الرغبة والفلسفة، مدخل إلى قراءة دُلوز وغوتاري** (الدار البيضاء ٢٠١٠)؛ **عندما يطير الفلاسفة**، قصص (الدار البيضاء ٢٠٠٧). صدر له عن منشورات الجمل ترجمة كتاب كاظم جهاد: **حصّة الغريب، شعرية الترجمة وترجمة الشعر عند العرب** (٢٠١١) وترجمة رواية **الغريب** لألبير كامو (٢٠١٣).

جان هِرش: **الدّهشة الفلسفيّة**، الطبعة الأولى
ترجمة: محمّد آيت حنّا

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Jeanne Hersch: *L'Étonnement Philosophique*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

تنبيه

ليس هذا العمل تاريخاً تقليدياً للفلسفة، وإنّما هو فقط محاولة أصبو عبرها إلى أن أُبرز، عبر نماذج مختارة تنتمي إلى تاريخ يمتدّ لألفي سنة من الفكر الغربي، كيفَ استبدّت الدهشةُ ببعضٍ من بني جنسنا؛ تلك الدهشة التي منها وُلِدت الفلسفةُ.

ما كانت طبيعة تلك الدهشة؟ ما المناسبة التي شهدت ميلادها؟ وكيف تمّ التعبير عنها؟

لا يسعني هنا أن أتتبّع آثارها بشكل متواصل، ولا أن أقدّم عنها عرضاً يكاد يكون شاملاً. وإنّما سأختار متعمّدةً بعض الأسماء، حتى أرتبط ببعض النقط المرجعية، بعضِ منعطفات التفكير، بعض اللّحظات المميّزة حيث تعملُ نظرةٌ جديدة أو نظرة ساذجة على إثارة بعض الأسئلة الجوهرية التي ما تنفكُّ تطرح نفسها، مهما عملنا على مجانبتها وحجبها بالثرثرة والابتذال.

أن نندهش، تلك هي الخصيصة المميّزة للإنسان. وهذا العمل سعيٌ لبعث تلك الدهشة. وفيه سيعرف القارئ، [أو] هذا ما أتمناه، قدرتَه على الدهشة، في دهشة غيره. سيتمكن من التعرف عليها. سيقول: «بلى، إنّ الأمر على هذا النحو. كيف لم يخطر ذلك ببالي قبل اليوم؟».

تلكم هي سيرورة الإنسان الخلاقة، السيرورة التي بوسعها أن تقود القارئ إلى أن يتفلسف بنفسه.

أتمنى أيضاً أن أمدّ القارئ، بينما أتقدّم في العرض، بالنزر الكافي من الأدوات الكفيلة بمساعدته على التعبير عن دهشته، أو أقلَّهُ على قراءة نصوصِ أولئك الذين «دهشوا» قبله.

لكن، هل ما يزال بوسع إنسان القرن العشرين أن «يندهش» أو أن يتعجّب على الأقلّ؟ إنّنا نحيا في عصر العلم. إنّنا نعتقد في كوننا نعرف كلّ شيء، أو على الأقل، نستطيع معرفة كلّ شيء. لكن، سيظلّ ثمّة دائماً بشرٌ يندهشون. إنّ الدهشة هي أساس الشرط الإنساني. ولا يكفي أن يعاصر المرءُ كبارَ العلماء حتّى يُفلت من نير الجهل. بل إنّ من الفيزيائيين أنفسهم من لا يكفّ عن الاندهاش -لا أقصد «أنصاف» الفيزيائيين و«أرباعهم»، وإنّما أعظم الفيزيائيين، ذاك أنّ كتبهم مليئة بالدهشة الفلسفية والميتافيزيقية الشبيهة باندهاش الأطفال: «. . . . مثل أطفال. . . » يقول الكتاب المقدّس، هو ذا ما علينا أن نصيرهُ إذا ما رغبنا في معرفة ما يجري [حولنا]. علينا أن نهدم غطرسة الكبار التي تنظر إلى الماضي كلّه بتعالٍ، وهي واقفة على قمّة تألّق العلم الحديث.

سنباشر أولاً دهشةَ النّاس الذين عاشوا في بداية العصر اليوناني القديم، والذين «دهشوا» حوالي القرن السادس قبل الميلاد، في اليونان الكبرى وآسيا الصغرى وصقلية. ولن نسارع إلى إصدار حكم من قبيل: «أيّ أسئلة سخيفة طرحوها، وأيّ أجوبة سخيفة وجدوها! إنّ كلّ ذلك قد صار اليوم بلا أهمية».

إنّنا لا نتحدّث عن الفلسفة بإطلاق، وإنّما نهتم بهذا الفيلسوف أو ذاك، كي نعرف طريقته في الدّهشة، وعبرها بالتأكيد سنجاوز تلك

الغرابة المفترضة في الفلسفة. لا ريب في أنّ كلّ واحد منّا يملك قدراً من التجربة الفلسفية التي تميّزه عن غيره: فكلّما واجهنا اختياراً فعلياً وجب علينا الحسم فيه، إلاّ وساءلنا أنفسنا مساءلةً فلسفية، دون أن ننتبه إلى الأمر. الأطفال في سنّ الخامسة، تقريباً، يطرحون أسئلة فلسفية؛ شأنهم شأن الشباب في سنّ الخامسة عشرة والسادسة عشرة.

سنحترس من كلّ عجرفة قد تتملّكنا إزاء مفكري الماضي، الأقدم منهم [خاصةً]. ففي الواقع تشهد دهشتهم الفلسفية التي كانت تتمتع بكلّ الجدّة في عصرها، على القوة الخلاّقة والقدرة على الإبداع التي تميّزنا نحنُ البشر. وإنّ ذاك هو ما سمح لهم بطرح أسئلتهم الغريبة. لقد كانوا ذوي عقول نيّرة. لا ينبغي أن نغفل هذا الأمر. فمنذ الوهلة الأولى سنلفي أنفسنا إزاء فلاسفة قادرين على الاندهاش، قادرين على مجاوزة ما يبدو بديهياً، في الحياة اليومية، لكي يطرحوا أسئلة جوهرية.

مدرسة مِلطية: طاليس

(حوالي ٦٠٠ قبل الميلاد)

في تلك العصور الغابرة، لم يكن ثمة شيء يسمى مهنة (الفيلسوف). لقد كان الفلاسفة في آنٍ علماء ورياضيين ومهندسين وفلكيين. كانوا يهتمون بكسوف الشمس وخسوف القمر، وبالأعداد والحساب، وبالأشكال الهندسية وخواصِّها. وعلى هذا المنوال كان طاليس الذي أسّس في آسيا الصغرى أقدم المدارس الفلسفية، مدرسة ملطية ذائعة الصيت، هو واضعَ المبرهنة الرياضية القائلة: إن الدائرة هي الفضاء الهندسي المكوّن من الزوايا القائمة المرسومة على قطعة مستقيمية.

يتعلق الأمر إذن بعقول نيّرة تعتبر، قياساً إلى زمنها، عقولاً كونية. وما أثار دهشة تلك العقول، قبل أي شيء آخر، هو مشهد التغيّر. إننا نعيش في عالم لا يكف فيه شيء عن التغيّر؛ هو ذا عُودُ حطبٍ، وبعد قليل سنشهد ناراً، ثم بعدئذ بمدّة يسيرة، لن تبقى ثمة نارٌ- لن يبقى شيء سوى حفنةٍ من رماد، وها إنّ هبّةَ ريحٍ تشتّت الرمادَ. سيختفي [العود]. إنّ كل ما نراه، وكل ما نستخدمه، وجميع الكائنات الحيّة، والناس جميعهم، ونحن أنفسنا: كل شيء يتغير، كل شيء إلى زوال.

لعلّ أوّل سؤال طُرح كان قريباً من هذه الصيغة: «ما الذي يبقى ثابتاً في خضمّ هذا التحوّل كلّه؟». وأوّل جواب فلسفي قوبل به هذا السؤال هو التالي: إنّ الجوهرَ هو ما يظل ثابتاً في كل ما يتغيّر وما لا يتوقّف عن المُضيّ. فلا ريب في أنّ ثمة في الكائن شيئاً ما ينحَفِظُ؛ وإلا لما بقي هنالك شيء منذ زمان.

ثمة إذن التغيّر، أي كل ما لا يكفّ عن المُضيِّ، لكن ثمة أيضاً في الزائل شيء ما يظلّ ثابتاً. إن التغيّر [صفةٌ] يحملها كائن ثابتُ [الجوهرِ]، يتغيّر، لكنه يظل مع ذلك هو الكائن [نفسه]. كان أول سؤال طرحته مدرسة مِلطية إذن هو: «ما الجوهر الذي يظلّ ثابتاً في خضم التغيّر؟».

هل بوسع القارئ أن يتخيّل الطابع الجذري اللافت للنظر الذي يسِمُ سؤالاً مثل هذا، إذ يتم طرحه للمرة الأولى؟ إنّ بوسعنا تماماً أن نحيا بين الأشياء التي تتغيّر، ما دامت تملك، بالنسبة إلى حياتنا العملية، ثباتاً نسبياً، كافياً لنا: فإذا ما وضعنا قطعة خبز على الطاولة، سنجدها حين نعود إليها بعد حين؛ وهذا يكفينا.

هم أولاء بنو البشر قد شرعوا في طرح أسئلتهم. لم يعودوا ينظرون إلى الخبز الموضوع على الطاولة فقط بقدر ما يحتاجونه. ما أصبح يثير اهتمامهم هو التغيّر، هو الزائل في كل الأشياء - وفي الوقت نفسه يلاحظون أنّ: الوجود يظلّ دائماً هنا. ويتساءلون: ما هو إذن هذا الأسّ الذي يقوم عليه كلّ ما يمضي؟

لقد أعطى فلاسفة مِلطية أجوبة مختلفة لهذا السؤال. كان طاليس مثلاً يلقّنُ أتباعه: إنّ الجوهر الذي يشكل قوام كلّ ما هو زائل، هو الماء.

وكان آخرُ غيرُه يردّد: بل إنّه الهواء. وثالث يقول بالنار. ورابع يرى أن [جوهر الوجود] هو اللامحدّد. (apeiron)[١].

لكن لم يقل أحدٌ منهم إنّ أصل الوجود: التراب[٢]. لمَ لمْ يتصوّر أحد البتّة أنّ بإمكان التراب أن يكون الجوهر الذي يحمل كلّ ما تبقّى؟ لعلّ هذا العنصر كان يبدو شديد الثقل، شديد الكثافة، وغير قابل أن يتشكّل متحوّلاً إلى الأشياء جميعها. عندما قال فلاسفة ملطية: إنّ أصل العالم هو الماء، أو الهواء، أو النار، أو اللامحدّد، فليس من المؤكد أنّهم كانوا يقصدون «عناصر» بالمعنى **الماديِّ** للكلمة. لا ينبغي لنا أن نُقحم ضمن النسيج الفكري للقدامى إشكاليةً كانت ما تزالُ غريبة عنهم. فالتمييز بين مفهومي «مادي» و«لا مادي»، على سبيل المثال، لم يكن يتمّ لديهم بشكل جذري. ببساطة، لقد أخذوا بالحسبان العناصر الأشدّ سلاسة ولطافة- ممّا جعلهم يقصون التراب، وسمح لهم بأن ينتقلوا بيُسر من «الهواء» إلى «اللاّ محدّد». ولا ريب في أنّ [هذا] اللاّمُحدّد كان ما يزال يتّصف بالمادية، لكنّه كان أشدّ دقّة ولطافة.

[لعلّ] بعضاً من المُحْدَثين ممّن لا تعوزهم الوقاحة قد يقولون: إنّ الماء هو بكلّ بساطة H_2O[٣]. وهذا الأمر برمّته لا معنى له.

بل إنّ المعنى يوجد في مكان آخر. فما يهمّ هو السؤال المطروح، أكثر بكثير ممّا يهمُّ إيجاد حلّ له. وما يهمّ في الحلول

---

(١) ما لا تحدّه مادة أو تعريف. (الحواشي من وضع المُترجم، ما لم ترد الإشارة إلى خلاف ذلك).

(٢) تحوز كلمة terre في اللغات الأوربية معنيَي التراب والأرض. التراب كنعصر من عناصر الوجود الأولية (أديم الأرض)، والأرض بكلّ المعاني التي تنطوي عليها في اللّغة العربية.

(٣) الصيغة الكيميائية للماء.

المقترحة نفسها هو الاتجاهُ الذي تومئ إليه، إنّها تحيل على شيء سائل، شيء سلس بوسعه أن يصير إلى أيّ شيء من دون أن ينمحي.

وتبعاً لذلك لن يُؤخذ التراب، بما هو رمز للمادة، باعتباره الجوهر الأساسَ الثابت. لا ريب في أنّه نقيض الجريان، لكنّه لا يصلح أن يكون علامة على ديمومة الوجود.

المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية:
هرقليطس (حوالي ٥٥٠-٤٨٠ ق م)
وبارمنيدس (حوالي ٥٠٠ ق م)

في تلك العصور الغابرة، لم تكن قد طُرحت بعدُ مسائل من نوع مختلف، شأنَ مسألة الزمان الذي يمضي. لم تُطرح بشكل مباشر، وإنّما في علاقة بحلقات الكون. وتلك فكرة شرقية الأصل، ربطها الفلاسفة القدامى بفكرة العود الأبدي. لقد افترضوا وجود حلقة كونية، تضمّ التغيّرات جميعها؛ وإذ كانوا ميّالين إلى فكرة وجود جوهر دائم لا يضيع أيّ شيء في كنفه، فقد مالوا إلى القول ببداية متجدّدة، أي «عودٍ أبديٍ».

سنقف الآن عند مدرستين تعاصرتا وتباينتا، وهما المدرسة الأيونية التي كان فيلسوفها الأبرز هو هرقليطس، والمدرسة الإيلية التي كان فيلسوفها الأبرز هو بارمينيدس.

بوسعنا القول إنّ هرقليطس وبارمنيدس ظلاّ، على امتداد تاريخ الفلسفة، مثل صُوَّتَيْن [علامتين بارزتين] لم نكفّ بفضلهما عن طرح القضايا الأساسية. فخلَلَ جميع التغيرات التي لحقت الفكر الغربي، لم يَنِ هذا الفكر يرجع إليهما، وكأنّما هما يمدّناه بخطاطة تفكير ليس بوسع شيء تقويضها.

وحتى يومنا هذا، ما يزال بالإمكان تصنيف بعض المفكرين كـ «أيونين» وآخرين كـ «إيلين». إنّ اسبنوزا، فيلسوف القرن السابع عشر، على سبيل الذكر هو بشكل جليّ فيلسوف «إيلي». في حين ينتمي هيجل، فيلسوف القرن التاسع عشر، إلى صفّ الأيونيين، الهرقليطيين.

لقد طرحت كلتا المدرستين مشكل التغيّر والديمومة، ومشكل الفاسد[١] والثابت. وفي الآن نفسه طرحتا مشكل الواحد والمتعدّد.

ما هو إذن مشكل الواحد والمتعدّد؟ إنّه في واقع الأمر مشكل وثيق الصلة بمشكل الفاسد والثابت. ذاك أنّ الفاسد ينتمي إلى عالم المتعدّد، أي عالم **الكثرة**. وإذا ما أردنا بالمقابل التفكيرَ في الدائم، فإنّ فكرنا يجنح مباشرة إلى شيء هو **واحدٌ**. تلك إحدى ثوابت تقليدنا الغربي في التفكير (بما فيه التقليد اليهودي): حين نريد الحديث عمّا هو **كائن**، عمّا لا يتغير ولا يفسد، فإنّنا نتحدّث عن الأبدي وعن الواحد. إنّ الواحد والأبدي هما ما لا يتغيّر.

إنّ قضية علاقة الواحد بالمتعدّد وعلاقة الثابت بالفاسد هما بالتالي قضيّتان شديدتا التجاور. وقد طرحتهما كلتا المدرستين، المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية.

تنبيه: عندما نستخدم فهمنا، حينَ النظر مثلاً في المعادلات الرياضية، فإنّنا نلاحظ أنّ كلّ معادلة تتميّز بكون طرفيها متساويين. وهذا ما يقصده الرمز = . وإنّ المنطق ليستلزمُ بدوره في كلّ حُكمٍ توافقَ حَدّيْن تجمعهما رابطة. إنّ فهمنا يعمل خاضعاً لخطاطةِ تطابقٍ تُسمّى مبدأ الهوية (التطابق)، التي تتلازم ومبدأ عدم التناقض. وفي

---

(١) ما ينتمي إلى عالم الفساد، أي عالم التغيّر.

كلّ مجادلة بين خصمين، يسعى كلّ طرف إلى الانتصار عبر إبراز تناقض الآخر. فالذي يتناقض مع نفسه يخرقُ مبدأ الهوية [وضمنه] مبدأ عدم التناقض.

بيد أنّنا، في التجربة، نكون دوماً في مواجهة «التغيّر». لا يكفّ التغيّر عن خرق مبدأ الهُوية. وإنّه لأمر مُحرِج. وبمعنى من المعاني، يمكننا القول إنّ النّاس ينقسمون إلى فئتين: فئة تريد أن تحتمي بصواب العقل في مواجهة التجربة، وفئة أخرى، على خلاف السابقة، لديها استعداد للخضوع إلى التجربة مُعلِنَةً أنّ الفهم خطّاء.

وبدون هذا التقابل الأساسي العميق بين الهُوية (المطابقة) التي يفرضها فهمنا، من جهة، وبداهة تجربة اليومية، تلك التي تضعنا في مواجهة التغيّر، من جهة أخرى؛ بدون هذا التقابل ما كانت الفلسفة، على الأرجح، لتوجد.

لقد تمت بلورة هذا التقابل في المدرستين اللتين نحن بصدد الحديث عنهما، واضطلع به العلمان الفلسفيان: هرقليطس وبارمنيدس.

لقد استعاد هرقليطس سؤال مدرسة ملطية: ما الذي يثبت في التغيّر؟ فكان جوابه: إنّه التغيّر نفسه.

إنّ التغيّر هو قوام وجود الأشياء. لم يتبقَ لنا من متن هرقليطس سوى شذرات قليلة، أغلبها غامض. وقد كان يُدعى أصلا في العصور القديمة بـ: «هرقليطس الغامض[1]». كان يعمل على إبراز التناقضات ويقول: إنّ كلّ ما يوجد، لا يوجد إلا بفضل التناقضات.

---

(١) حرفياً: هرقليطس المعتم أو الحالك.

على التناقضات أن تتّحد حتى يصير بوسع شيء ما أن يوجد؛ ومثاله أنّنا نقول: «صغير»، لكن ليس ثمّة أيّ شيء ينطوي على فكرة الصِغَر. إنّ فأراً حين نقارنه بنملة يحوز درجة من الكِبَر، إنّه خليط من «الصِغر» و«الكِبر». ما إن نأخذ بعين الاعتبار شيئاً لهُ وجود فعليّ في التجربة، وليس متمثَّلاً في الذهن فحسب، حتّى نلفي أنفسنا أمام خليط من التناقضات، من الأكبر والأصغر. إنّ توليف المتناقضات هو ما يسمح لشيء ما بأن يوجد، في حين أنّ ذاك الذي يفكّر بمنطق، ما إن يعثر في مكان ما على تناقض، حتّى يقرّ بأن المتناقض لا يمكن أن يوجد. إنّ أحد الموقفين يشتقّ الواقع من المتناقضات، بينما يُقصي الآخر الواقع لأنّه متناقض.

(سنرى فيما سيأتي، كيف أنّ لايبنتز في القرن الثامن عشر يفرض شرطاً للوجودِ الإمكانَ-المنسجمَ، إذ يعتبر ممكناً-منسجماً ما هو غير متناقض)

أمّا هرقليطس، فيفترض أنّ المتناقضات هي شرط كلّ موجود. إنّه يعبّر عن الأمر بألفاظ مجازية أسطورية: «إنّ الصراع هو أصل كلّ شيء». ولا يتعلّق الأمر هنا بتبرير الصراع، وإنّما معنى كلامه هو التالي: إنّ التوتر بين المتناقضات هو ما يولّد الواقع.

(سنعثر على أثر كلامه، قروناً بعد ذلك، في الفلسفة التي تتأسس على صراع المتناقضات: في جدل هيجل، وجدل ماركس).

بيد أنّ الأمر يتعلقّ مع هرقليطس بفكر متافيزيقي، بالمعنى الذي تنطوي عليه عبارة: «في ما وراء الطبيعة». يتعلّق الأمر بالعودة إلى الأصل: إنّ الطبيعة، أي الواقع المادي، تدين بوجودها إلى مواجهة تمت أبعد من[حدود]ها ومن متناقضاتها. إنّ هذه المواجهة هي ما يولّد الواقع. الواقع إذن صراع، إنّه صيرورة.

يتعلّق الأمر بتغيّر مستمرّ، فالتغيّر نفسه هو ما يحمل الأشياء الخاضعة للتغيّر. لقد أبرز هرقليطس ببراعة تجربة التغيّر: «كلّ شيء يجري...»؛ «إنّ المرء لا يسبح في النّهر الواحد مرتين». حين نعود إلى النهر تكون المياه التي سبحنا فيها قد مضت؛ إنّنا نعود إلى نهر آخر بمياه أخرى.

غير أنّ لدى هرقليطس، خلف ذاك الصراع والجريان الدائمَيْن، مبدأً نظام وتوازن. إنّ الصراع والحركة لا يُتركان لنفسيهما تماماً (مثلما سيصير عليه الأمر أحياناً، فيما بعد). ثمّة عنصرٌ يطغى هنا: إنّها النّار. ومرة أخرى ليس المقصود بالنار هنا تلك النار المادية الصرف بما هي ظاهرة مسبّبة للاحتراق، وإنّما المقصودُ نارٌ هي في الآن نفسه «اللوغوس». و«اللّوغوس» كلمة يونانية تتضمّن معاني «العقل» و«المنطق»، «اللغة» و«الناموس». إنّ اللّوغوس يفرض ضرباً من التوازن، إذ يحرص على أن لا ينتهي الصراع بين المتناقضات بانتصار أحدها انتصاراً نهائياً- إذ في تلكم الحال سينتهي وجود كلّ شيء. ثمّة إذن قانونُ توازنٍ يَسُوس الصّراع، ويؤدي إلى عودة كلّ الأشياء، بصفة دورية، إلى النّار الأصل، أي إلى اللوغوس. وها هنا نصادف مرة أخرى فكرة «الحول الأكبر[1]».

لنحفظ هذا إذن: إنّ هرقليطس يشدّد على المتعدّد، وعلى المتناقضات، وعلى التغيّر، وعلى الصراع، وعلى الجريان. إنّ الجوهر الوحيد بالنسبة إليه هو التغيّر نفسه. بيد أنّ ثمّة مبدءاً ناظماً لكل ذلك، ألا وهو اللّوغوس.

---

(١) الحول الأكبر أو السنة الكبرى، فكرة نعثر على أثرها في الثقافتين الشرقية والغربية، وتجنح إلى القول بعدم وجوب الاكتفاء بالسنتين المؤسستين على دورات الشمس والقمر، بل بالإمكان الحديث عن سنة أكبر ترتبط بدوران النظام الفلكي بأكمله.

عاصر بارمنيدس هرقليطس وكان ألدّ خصومه. وقد أسّس المدرسة الإيلية.

لقد تبلور فكر هرقليطس انطلاقاً من العالم الواقع تحت ناظريه، عالم التغيّر والمعطيات الحسّية، عالم الكون الطبيعي. فيما يتأسس فكر بارمنيدس على متطلّبات المنطق. إنّه يُثْبِت ببراعة مبدأ الهويّة، ويثبّته داخل الوجود نفسه. وعليه تصير المستحيلات المنطقية في الآن نفسه مستحيلات أنطولوجية (أي مستحيلات على مستوى الوجود). يقول: بوسعي القول إنّ «الوجود موجود»[1]، لكن ليس بإمكاني القول «إنّ اللا-وجود موجودٌ». لماذا؟ لأنّ في الأمر تناقضاً، أي أنّني سأتناقض.

لا أستطيع القول «إنّ اللا-وجود موجودٌ». وبالتالي لا أستطيع حتّى أن أنطق كلمة «اللا-وجود»: فأنْ أنطق باسمه معناه أن أمنحه وجوداً داخل اللّغة، وفي هذا الأمر أصلاً تناقضٌ واستعمال متعسّف للغة. إذا ما قمنا حقاً بنسخ هذا الفكر في أذهاننا: «لا ينبغي نطق اسم اللا-موجود»، فإنّه يكسب فعالية معاكسة تماماً لتلك التي نعثر عليها عند هرقليطس. إنّنا لا نستطيع رفض هذا الفكر ببساطة، ذاك أنّه يستمد قوته من كونه صائباً من الناحية الفلسفية.

(لقد احتفظ هذا الفكر براهنيته على امتداد تاريخ الفلسفة بأكمله. ونعثر في القرن العشرين، ضمن كتاب التطوّر الخلاّق لبرغسون، على نقاش طويل حول إمكانية أو استحالة التفكير في اللا-وجود)

---

(١) يتعلّق الأمر في الواقع برابطة الوجود المضمرة في اللغة العربية. والتي حاول الفلاسفة المسلمون التعبير عنها بعبارات مثل: الانسان هو عاقل، أو الانسان موجود عاقلاً.

هل ينبغي لنا أن لا نرى في هذا الكلام سوى تجريد منطقي؟ قطعاً كلاّ، إذا ما أخذنا لفظ «التجريد» بالمعنى الذي نستعمله به اليوم. إنّ أولئك المفسّرين قد حاولوا النظر منطقياً في الوجود نفسه. فبالنسبة لبارمنيدس، وكما أشرنا إلى ذلك آنفاً، إنّ استحالة وجود اللا-موجود هي ضرورة مدوّنة في سجلّ الوجود نفسه. ولهذا السبب هي بالفعل ضرورة أنطولوجية.

ويقصد اللفظ اليوناني «أنطولوجيا» «معرفة الوجود». إذ نتحدث عن الأنطلوجيا، فإنّنا نشير إلى ذاك الجانب من الميتافيزيقا الذي لا يتخّذ موضوعاً له وجودَ الإنسان أو الكائنات الحيّة أو نظام الأفلاك، وإنّما يهتمّ «بالوجود بما هو وجود».

إنّ الوجود بالنسبة إلى بارمنيدس ليس مفهوماً مجرّداً. إنّه لا يُختزل في الكلمة «est» التي تَقرن، في عبارة منطقية، موضوعاً بمحمول[١]. لا بل إنّ الوجود اسم شديد الغنى، وغامض جداً، وكثيف من الناحية الأنطلوجية، إن جاز لنا القول. على أنّ بارمنيدس يعيش بين وقائع العالم، شأنه شأنَ هرقليطس، ويرى أنّها لا تكفّ عن التغيّر. لقد ميّز بين مستويات عديدة من المعنى. ميّز بين العلم بما هو المعرفة الحقّ للكائن في هويّته الثابتة من جهة، وبين المعرفة التي نكوّنها عن العالم الخارجي حيث نعيش، من جهة أخرى. هذه المعرفة الأخيرة أسماها «دوكسا» Doxa، ممّا يعني «رأي». ولنتذكّر هنا كلمات تحمل هذا الجذر مثل «أورتودوكس» أو «إيتيرودوكس» إلخ. . . إنّ الرأي بالنسبة للفلاسفة اليونان القدامى، لم يكن يشير فعلاً إلى الحقيقة، ولا إلا المعرفة الحقّ، بيد أنّه لا يمكن أن يُختَزل

(١) الموصوف والصفة بتعبير أكثر بساطة.

ببساطة في الخطأ. إنّه سبيل إلى الاقتراب من الحقيقة التي تكفي النّاس عادة لكي يعيشوا في مستوى الممارسة اليومية، تلك التي تسمح لهم بأن يتواصلوا فيما بينهم أو أن يُنظّموا شؤونَ الدولة. لقد كان اليونانيون يعتقدون في أنّهم لو طالبوا بمعرفة صارمة طوال الوقت، لن يستطيعوا البتّة التعامل مع اليومي. لكنّ ذلك لا يلغي كون المظهر الذي يتمّ التعامل معه بهذا الشكل لا يعني الحقيقة. ومن هنا المدخل المشترك بين الحقيقة والرأي في هذا المستوى، مستوى الرأي.

يُلحق بارمنيدس بالرأي كلّ المعرفة المرتبطة بعالم التغيّر، تلك المعرفة التي نصادفها في تجاربنا. لكنّه صارم صرامةً مطلقة حين يتعلّق الأمر بمعرفة الوجود ذاته. ففي تلك الحال لا يسعنا سوى القول إنّ: «الوجود موجود». أن تُقارب اللا-وجود، وتنتقل من اللا-وجود إلى الوجود ومن الوجود إلى اللا-وجود، مثلما كان يفعل هرقليطس، باعتبارهما متناقضين أساسيين في عملية التغيّر، فذاك خطأ جوهري. فعلى مستوى المعرفة لا يمكن، بالنسبة لبارمنيدس، حتّى أن نفكر في الأمر، إنّه غير قابل لأن يُفكّر فيه، إنّه لا-فكر. غير أنّ اللا-موجود وإن كان ممتنعاً عن التفكير بالنسبة للمنطق الإنساني، فإنّه لا مندوحة عنه على مستوى الرأي، وعلى مستوى التجربة والحياة المعيشة.

بالنسبة لبارمنيدس فإنّ الحقيقة المنطقية تتقدّم بكثير على المعرفة الأمبريقية، مثلما تتقدّم العقلانية على التجربة. لكن، ما السبيل إلى الإحاطة بالوجود في شموليته [وتمامه]؟ إنّ الوجود بحسب بارمنيدس لم يُخلق ولا يلحقه تغيير. كيف يمكن إذن أن يحصل تغيير في الوجود إذا كان واحداً وكاملَ الامتلاء؟ يستلزم التغيير وجود فضاء، وتدافع، وفراغ وغيريّة. لكن في الوجود، ليس ثمّة غير الوجود. لا

شيء يتحرّك داخل حقيبة مكتظّة. فإذا ما كان الوجود ممتلئاً، فذاك يعني أنّ لا شيء يتغيّر به. إنّه هادئ تماماً وأزليّ، ولا بداية له أو نهاية، إنّه كمالٌ بما هو كليّة. وتلك الكلية منحها اليونان شكل فُلكة.

على أنّه ينبغي أن نميّز في الأمر هنا. فبالنسبة لنا، نحن أبناء هذا العصر، حينما نواجه هذه الألفاظ مثنى مثنى: «متناه» و«لا متناه»، «محدود» و«لا محدود»، فإنّ اللّفظين «لا متناه» و«لا محدود» هما اللّذان يعيّنان شيئاً ما أعلى مرتبة. إذ نقول على سبيل المثال: «الإنسان محدود والله غير محدود». بينما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة لليونان، فالأعلى مرتبة هو ما يملك شكلاً. إنّ شيئاً لا محدوداً، شيئاً لا شكل له، يظلّ بالنسبة للإغريق شيئاً غير تامٍ، شيئاً لم ينتقل إلى الوجود بعد. قد يبدو لنا هذا الأمر غريباً؛ ومع ذلك فإنّنا نلفي هيجل، على سبيل الذكر، يميّز بين مفهومي: «الجيد اللا-محدود» و«السيّء اللا-محدود». إنّ الجيد اللا-محدود يتخذ عنده هيئة فُلكة أو دائرة، أما «السيء» فيتخذ شكل خطّ مستقيم، لا بداية له ولا نهاية.

إذا ما كان بارمنيدس يتحدّث عن فُلكة، فإنّه يقصد صورةً، ولا يعني الفلكة الأرضية أو قبّة السماء.

إنّ الفلكة هي الكائن الكامل، المكتفي بذاته. سيقول الفلاسفة فيما بعد: «علّة ذاته»، «بذاته»، «في ذاته»، إلخ. والمعنى هو: «إنّ الوجود هو ما هو كائنٌ ومكتفٍ بذاته». ذاك هو التصور الأساس الذي كان بارمنيدس يحمله عن الوجود بما هو كلٌّ كاملٌ.

إنّ الوجود بحسب بارمنيدس شيء إلهي بعمق، دون أن يلحقه أي تشخيص. إنّ فكرة وجود إله مشخّص، أو إله خالق، كانت فكرة غريبة تماماً عنه.

نصادفُ، على امتداد تاريخ الفكر الغربي، هذا التصور عن الوجود، باعتباره وجوداً مبهماً، أي التصور عن إله يتعالى عن كلّ تشخيص وعن كلّ نزعة أنثروبومورفية[1]، إله ماهيته في تعاليه. إله لا يتماثلُ واللاّمتناهيَ، بيد أنه هو ذاك الامتلاء التّام الذي لا يمكن أبداً أن نتمثّله.

بحسب هرقليطس لن يسعنا التفكير في الكمال إلا باستحضار النقص. بينما يفكّر بارمنيدس في الكمال في ذاته. إنّ الوجود واحد. إنّ بارمنيدس مفكّر وحدوي Moniste (مونوس تعني واحد باليونانية). ولنختم بهذا الاستشهاد: «يجب أن نقول إنّ، وأن نفكّر في أنّ، الوجودَ وحده موجود؛ أمّا [ما يمكن تسميته] لا شيءَ، بالمقابل، فغير موجود. تشبَّعْ بهذه الفكرة».

(١) النزعة التي تميل إلى إلحاق صفات بشرية على كيانات غير بشرية، مثل الله.

زينون
(حوالي ٤٩٠-٤٣٠ ق م)
والذريّون

كان زينون الإيلي تلميذا نجيباً لبارمنيدس. وقد ابتكر صوفيزماتٍ Sophismes ومفارقات. وتعني كلمة «صوفوس» Sophos الإغريقية «حكيم»؛ والصوفيزمات هي تلك التدليلات العقلية التي تبدو صادقة ومع ذلك هي خاطئة. إنّ فيها شيئاً من فن الخداع العقليّ. ولقد لجأ إليها زينون ليُعِين أستاذَه.

حينما كان بارمنيدس يقول إنّ الوجودَ وحدهُ موجود، ولا وجود للاّ-وجود، وأنّ الصيرورة والزوال لا يطالان إلا مجال الرأي، وليس الحقيقة، كانت أقواله تصطدم كثيراً بالتجربة اليومية للنّاس. فأخذ زينون على عاتقه مجابهة هذه البداهة التي تسندها التجربة، فعمِل على تبيان أنّ الحركة والتغيّر وإن كانا يسودان تجربتنا تجاه الواقع، فإنّنا مع ذلك نظل عاجزين عن التفكير فيهما. وقد استعان بسلسلة بأكملها من الصوفيزمات للبرهنة على ذلك. هو ذا مثالٌ، من البساطة والطرافة بمكان: يشدُّ رامٍ وترَ قوسِه ويطلِقُ سهمَه. يرسمُ هذا السهم مساراً في الفضاء. فينبّهنا زينون إلى ما يلي: أوَ ترَوْنَ ذاك السّهم؟ في لحظة ما سيكون في موضع من مساره [لنسميه] الموضع

A، بعد ذلك بقليل سيكون في الموضع B. وما بين الموضعين A وB شَغَلَ موضعاً ’A، وبين A و’A احتلّ موضعاً ’’A. في كلّ لحظة زمنية سيشغل السهم موضعاً معيّناً.

حتّى نبسط المسألة، لنسمح لأنفسنا بأن نلجأ إلى هذا المثال غير الملائم تاريخياً. لنأخذ مثال آلة التصوير. في كلّ لحظة من لحظات مساره بوسعنا أن نلتقط صورة للسهم وهو يشغل مكاناً معيّناً، وهو يكون فيه. ومهما صغر المجال بين الموضعين المتواليين بالإمكان دائماً أن نقحم فيه مواضع أخرى يكون فيها السهم. لكن السؤال هوَ: متى ينتقل السهم من موضع إلى الذي يليه؟ متى يتحرّك إذا ما كان دائماً يوجد في مكان [ثابت]؟

يصيب هنا زينون، ببساطة مدهشة، إشكالية الحركة ومركزها.

وبعد زينون بخمسة وعشرين قرناً، سيبيّن برغسون أنّنا نفكّر في المتحرّك دائماً بالاستعانة بالثوابت. إنّنا نستطيع التفكير في المتحرّك لأننا نستطيع الحركة، إذ نحرّك أيدينا وأقدامنا وأنفسنا. إننا نعرفُ داخلياً ما معنى أن يتحرّك الشيء، لكنّنا حينما نفكّر في المتحرّك، حينما نقيسه، فإنّنا نستند إلى نقاط مرجعية ثابتة.

يبيّن لنا زينون الإيلي، بأنّنا في نهاية المطاف، لا نستطيع التفكير في الحركة. لا ريب في أننا نرى السهم يطير، لكننا لا نستطيع تدبّر حركته لأنّ عقلنا جُبِلَ على اللا-متحرك، على الثابت والأزلي. ومع ذلك، ها نحن أولاء نعيش ونكدح في هذا العالم، حيث كلّ شيء زائل ومتغيّر.

منذ العهود القديمة، كانت ثمّة محاولات للمصالحة بين طريقتي التفكير، نقصد طريقة تفكير هرقليطس وطريقة تفكير بارمنيدس. وفي

الواقع، ليس بوسع أحد أن يكتفي بطريقة دون أخرى. لا يستطيع أحد أن يردَّ على حجج بارمنيدس وزينون رداً من قبيل: حسناً، إنّ الأمر صحيح، أنا أتناقض، لكن لا مشكلة في الأمر. لكن ليس بوسع أحد أيضاً أن يرفض هرقليطس قائلاً: إنّ الفكرَ منطقٌ، والوجود أيضاً، وبالتالي ليست تجربة التغيّر سوى وهم.

ثمّة مدرسة يمكن أن نقول عنها، إنّها حاولت تركيب فكرَي الرّجلين: إنّها المدرسة الذريّة. ليست هذه المدرسة بالمدرسة العميقة من الناحية الفلسفية. لكنّها دفعت بفرضية سيكون لها، في الزمن اللاحق، شأن عظيم بالنسبة إلى العلم.

لقد حاول مفكرو هذه المدرسة أن يحيطوا بالواقع بأن يقيموا فيه، من جهة، عدم القابلية للفناء والكثافة التي تقصي كلّ لا موجود، التي كان يدين بها بارمنيدس؛ ومن جهة أخرى التغيّر، وتحوّل الأجسام إلى أخرى، بانسجام مع [مذهب] هرقليطس.

بحسب الذريّين، بدلَ مقاربةِ الوجود الواحد بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة، الأحرى تصوّر نسق متعدد من وحدات الوجود الصغيرة، وحدات صغيرة لا يمكن تجزيئها، ثابتة، غير قابلة للتفكيك، ولا يمكن لأيّ كائن أن يلجها. وهذه الوحدات الكثيفة والممتلئة بشكل مثالي، لا يلحقها الفساد. إنّها أشبه بمنمنمات مضاعفة للوجود البارمينيدي الأكبر. بيد أنّ هذا الوجود البارمينيدي كان ميتافيزيقياً، في حين أنّ هذه الذرات شيءٌ مختلف تماماً.

ولأنّ هذه الوحدات الصغيرة لا يمكن أن تقسّم أو تنحلّ، لأنّها ثابتة وأزلية سُميّت ذرّات، أي ما يعني باليونانية «غير قابل للتجزيء». إنّها تنطوي على كثافة الوجود وعدم قابليته للفساد، وتشكّل الأسّ الدائم للواقعي.

إنّها ترتبط فيما بينها بآلاف الطرق المؤقّتة، مشكّلة بذلك عالم التغيّر حيث تجري حياتنا.

وإنّها لنظرية جذّابة في مستوى معيّن. بيد أنّه لمن الواضح أنّ هذه الذرات الصغيرة ذات الطبيعة المادية لا تستطيع بأيّ شكل كان أن تعوّض الواحد المفارق[1] الذي كان بارمنيدس يتحدّث عنه.

لقد اقترح الذريّون حلاً على المستوى الطبيعي. لقد نقلوا المشكل الميتافيزيقي الكبير الذي تطرقنا له، من مجال الفلسفة إلى مجال الطبيعة، أي المجال الفيزيقي. إنّ نظريتهم تسمح بتفسير الظواهر الطبيعية التي تجري أمام أعيننا وإعطاء حلّ لمشكلة الواحد والمتعدّد، وأيضاً مشكلة الدائم والزائل. كما أنّها خلّفت تقليداً طبيعياً طويلاً.

تلك الذرّات، الممتلئة، حيث لا ينفذ أيُّ لا-موجودٍ، تتحرّك بالمقابل في الفراغ، بحسب قوانين ميكانيكية تجعلها تتلاقى وتكوّن، حسب الحالات، تركيبات قابلة لاحتضان الحيّاة أو غير قابلة لذلك. إنّ النظرية الذريّة تطلق العنان للصدفة والحتمية [في آن].

لقد مكّنت النظرية الذرية من البحث عن تفسيرات ميكانيكية لظواهر الطبيعة، وكان ذاك الميل نفسه الذي حرّك علوم الطبيعة حين تطوّرت لاحقاً، بفضل النزعة التجريبية والفحص الصارم للفرضيات.

على أنّ النقاشات، التي تكاد تكون معاصرة، بخصوص الذرة

---

(١) مقابل المحايث، ويترجم غالباً إلى المتعالي، أو يحتفظ بصيغته كما هي «ترانسندنتالي» وإلى المتعالي سنترجمه في ما يأتي من صفحاتٍ، ما لم يُشر إلى خلاف ذلك.

تبيّن أنّ طبيعتها تظلّ إشكالية. فقد كان هايزنبرغ يتساءل: «الذرة، ما هي تحديداً؟»، فيردُّ عليه نيلز بور «ربما نفهم ذلك يوماً ما. لكن حينها سنشرع في فهم ما معنى أن يفهم المرء».

لكن، ها نحن أولاء نوغل بعيداً في النقاش بين الفلسفة والعلم.

سقراط

(حوالي ٤٧٠-٣٩٩ ق م)

كان سقراط ينتمي إلى أصول متواضعة. ولطالما رُسِمَ له بورتريه متباين مع بورتريه تلميذه، أفلاطون: أفلاطون، فتى أرستقراطي، آيةٌ في الحسن، وسقراط ثقيل الظلّ وذميم الوجه. وبحسب ذائقة العصور القديمة، لم يكن الرّجل خطيباً مفوّهاً. وهو الوحيد، ضمن التّقليد الفلسفيّ الأوربيّ بأكمله، الذي لم يكتب ولا سطراً واحداً. ومع ذلك يظلّ هذا الفيلسوف هو من مارس أقوى تأثيرٍ فلسفيّ على مرّ العصور.

لِمَ لم يكتب سقراط أيّ شيء؟ بالإمكان أن نفترض أنّ الأمر يرجع إلى إيمانه بعدم قابلية الفصل ما بين القول وقائلِه.

بالنّسبة إليه ليست «الحقائق» مجرّد أشياء، وإنّما هي حقائق فلسفيّة. وما الذي تعنيه حقيقةٌ فلسفية؟

ليست الحقيقة الفلسفية مجرّد قولٍ يتوافق مع واقع موضوعيّ، بشكل مستقلّ عن الشّخص الذي قاله أو كتبه. وإنّما هي قولٌ يعمل بواسطته إنسانٌ مسؤول وحرّ على الاضطلاع بحقيقة ما، على جعلها خاصّتَه، وجعلِها «حقيقةً» عبر الطريقة التي يلتزم بها إزاءها. ممّا يعني أنّ حقيقة مسمّاةً حقيقةً نظريةً هي، بالنّسبة إلى سقراط، في الآن

نفسه حقيقةٌ عمَليّة؛ حقيقة تعتمد على من يُدركها- على التأثير الذي تمارسُه عليه، وعلى ما تصنعه به. قد نسمّي تلك الحقيقة بِلُغة اليوم: حقيقة وجودية.

يسعى سقراط في المقام الأوّل إلى أن يشحذَ لدى تلاميذه حسّ الحقيقة. ينبغي أن يتوصّلَ محاورُه بنفسه إلى أنّ ما كان يعتبرُه حقيقةً ليسَ كافيا، وبالتالي لم يبلغ بعدُ مرتبةَ الحقيقي، بالمعنى الدّقيق للكلمة.

«أعرف أنّي لا أعرف شيئاً» - إنّ هذه العبارة الشّهيرة التي قالها سقراط لِبيثيا،[1] والتي صرّحت هيَ بعدها أنّ الرّجل هو أحكم الأثينيّين- قلنا إنّ هذه العبارة لا تعكس أيّ إفراطٍ في التّواضع. إنّها تعني: لقد هذّبتُ حسّي تجاه الحقيقة، لدرجة أنّ سعيي المتطلّبَ للحقيقة، لم يعد يكتفي بمظاهر الحقيقيّ، تلك المظاهر التي أعتبرها صالحةً في بعض الأحيان. ما أملكه، هو سعيي الذي يشترطُ حقيقةً أسمى، وليس الحقيقةَ ذاتها.

وهنا نضع أيدينا على الاختلاف الجذري ما بين سقراط والفلاسفة السّابقين عليه: لم تعد إبرةُ بوصلة البحث موجّهةً نحوَ تفسير العالم أو فهم الكينونة في ذاتها، وإنّما صارت تؤمّ شطرَ الإنسان الباحثِ نفسِه. لقد أصبح الوعيُ الذي يملكه الإنسان عن العالم يسائل نفسَه. لا بل أفضل من ذلك: لقد صار وعيي الشخصيّ يسائل نفسه. إنّي أتساءلُ عن معرفتي الخاصّة، وعن أفكاري الشخصيّة، فأكتشف، ما إن تبدأ تتقوّى درجة تطلّبي للحقيقة، أنّ معرفتي هي في جانب كبيرٍ منها، لا-معرفة.

(١) عرّافة معبد الإله أبولون. وعبارة سقراط وردَت في «دفاع سقراط» لأفلاطون.

هكذا نُلفي عند سقراط ضرباً من بيداغوجيا المعرفة الخلاّقة، انكشافاً للاّ-معرفة، ممّا يخلق عند التلميذ اشتراطاً للحقيقة في أصالتها.

كانت أمّ سقراط مولِّدةً. وكان هو يردّد أنّه يمارس نفس المهنة التي كانت تمارسها أمّه: التّوليد، صَنْعة الولادة. كان يولّد النّفوس. لم يكن يُعلّم معرفةً آتيةً من الخارج، وإنّما يوقظ لدى الآخر حسّ الحقيقية، ذاك الحسّ الذي يحوزه الشّخصُ أصلاً، لكنّه يكون مخدّراً، وسريع الإرضاء. ويستند هذا السّعي إلى ثقة عميقة بالإنسان. إنّ الآخرَ كائنٌ بشريّ، ممّا يعني أنّه ينطوي على حسّ الحقيقية. يكفي إذن توليده.

وتضرب تلك الثقةُ جذورها عميقاً في الوعي الذي كان سقراط يملكه عن نفسه، وفي شجاعته ذاتها. لقد حُكم عليه بالإعدام، زعماً من القضاة أنّه «كان يُفسد الشّباب». بيد أنّ السبب الحقيقي لحكمهم عليه، يكمن في أنّه كان يُخضع كلّ شيء للمساءلة: طبيعة الحُكم وقانونه، السّلطة، الدّين، التّصورات عن الآلهة والفضيلة، عن الخير والعدالة، عن الشّر والظّلم. لم يكن يستثني من المساءلة شيئاً، وبالطّبع كانت لمساءَلته حمولةٌ سياسيّة. لهذا اعتُبر خطراً.

وحينَ أُلقيَ به في السّجن متّهَماً، دبّر تلاميذه لفراره. لكنّ سقراط أبى الفرار. ليس لأنّه كان يحسبُ نفسه مذنباً: فهوَ يُقدّر أنّ الحكم الصّادرَ في حقّه جائرٌ. وهو متأكّد من أنّه مواطنٌ نافع، ويحسبُ أنّ «الدولة» ينبغي أن تجازيه بدلاً من أن تعاقبه. ولكنّه يبرّر رفضه الفرار بما يلي: لقد حُكمَ عليه طبقاً للقانون. والقانون هو ما يحفظ *المدينة*[1] *La Polis*، الدّولة. لو أنّه فرّ، لكان في فراره نفيٌ

(١) المدينة-الدّولة.

لكلّ ما قضى حياته يُعلِّمُه. هكذا قرّر البقاء، والخضوع للعقوبة.

إنّ هذا التّصرّف الذي أقدم عليه سقراط لجديرٌ بأن يُولَى الاهتمامَ، [خصوصاً] في زمنٍ مثل زمننا هذا، زمن يطغى فيه على احترامِ القانون والحقّ، كما ماهيةِ الدّولة، الشّعورُ بالسّخط الذي يُعتبر أعمق وأكثر نبلاً من احترام ما سبق.

أمّا سقراط، فعلى الرّغم من يقينه بالظّلم الذي ينطوي عليه الحُكمُ الصّادر في حقّه، إلاّ أنّه خضعَ لقوانين المدينة. قال: القوانين هي أبي وأمّي.

إنّ السؤال الأساس الذي طرحه سقراط هو التالي: كيف ينبغي *للمرء أن يحيا، لتكون حياته موافقةً للخير*؟ ها نحن نرى إذن: انشغاله المركزيّ مختلفٌ جداً عن انشغال المفكّرين السّابقين عليه. فهو أوّل من أبدى دهشته من تلك الضّرورة التي تجعل الإنسان ينزع إلى توجيه حياته وأفعاله شطرَ الخير، باتّباع سُبلٍ ينبغي أن يجدها بنفسه.

لقد بلوَر الفكرة التالية: حين يقوم الإنسان بفعلٍ ما، فإنّ السّبب الكامن وراء فعله هو السّعيُ إلى بلوغِ شيءٍ يعتبره خيراً. حتّى في أسوأِ الحالات: المجرم يسعى إلى الحصول على شيء يعتبره خيراً بالنّسبة إليه. وحده المضطرب عقلياً، الأحمق، قد يشكّل استثناءً. أيّ إنسانٍ سليم من النّاحية العقلية إلاّ ويهدف عبر أفعاله إلى نيل مُبتغى يحسِبُه خيراً.

ما مصدر الشّرّ إذن؟ يأتي الشّر على ما يقول سقراط: «من كون الإنسان يخطئ تقديرَ الخير». يأخذ خيراً خاطئاً باعتباره خيراً

صحيحاً، يفضّلُ خيراً قليلاً على خير كثير، يضيع خيراً كبيراً في سبيل خير صغير. إنّه يخطئ. الشّرُّ مصدرُه الجهل. من هنا فإنّ المهمّة الأساسية، بحسب سقراط، تكمن في تنمية حسّ الخير لدى الإنسان. وذاك هو هدف منهجه التّوليدي، فنّ التّوليد.

وهنا نُصيب إحدى الموضوعات المركزية في كلّ الفلسفات: القولُ بأنّنا لا نمارس الشّر إلاّ جهلاً، يمكن أن يعنيَ ببساطةٍ أنّنا لا نعرف معرفةً جيّدة. لكن، ليس البتّة هذا هو المقصود. فحتّى يبلغ الإنسان الخيرَ الحقَّ، من الضّروري أن يخضع لتحوّل باطنيّ. ذاك أنّ الجهلَ الذي يصدر عنه الفعلُ السّيئُ ليس جهلاً موضوعياً يمكن علاجه عبر الاستزادة من المعارف الخارجيّة أو المعلومات. وإنّما هو جهلٌ أعمقُ من ذلك، إنّه عجزٌ باطنيٌّ عن التبصّر والحُكم. إنّ تمييز الخير الحقّ، هو أيضاً في حدّ ذاته فعلٌ أخلاقيّ.

ينبغي أن نُريده حقّاً. إنّها نُقطة مركزيةٌ من النّاحية الفلسفية. فبقدر ما نوغل في دراسة تطوّر الفلسفة الغربيّة، بقدر ما نكتشف في مركزِها أنّ الحقائق النظريّة، ليست نظريةً فحسب، وأنّ الواجبات العمليّة المشتقّة عنها لا تتلخّص في مجرّد عظةٍ أخلاقيّة صرف. إنّ النظري والعمليّ، العمليّ والنظريّ لا ينفصلان.

وذاك هو السبّب الذي يجعل أفلاطون، على سبيل المثال، يربط الفلسفة بالممارسات التي تطهّر النّفس، ممارسات دينيّة وحتّى رياضيّة[١]. لكي تبلغ النّفسُ المعرفةَ ينبغي أن تكون طاهرةً. حتّى

(١) على امتداد الكتاب، جميع المواضع التي تذكر فيها رياضي أو رياضية، تكون مشتقّة من الرّياضيات، لا الرّياضة بما هي جهدٌ بدنيّ. ما لم ترد الإشارة إلى خلاف ذلك.

نتمكّن من التعرّف على الخير الحقّ، ينبغي أن نكون أوّلاً قادرين على ذلك، وذاك أصلاً تصرّف أخلاقيّ.

لا ينبغي بالطّبع، حسب سقراط، أن نتوهّم في أنّه قد يكفي قراءة واستيعاب دليلِ أخلاقٍ كي يصير المرء قادراً على القيام بالخير. ذاك أنّ المطلوبَ هو شحذُ وتمرين حسّ الصواب العميق، ذاك الحسّ الذي يرقد في قرارة كلّ إنسان. إنّنا غالباً ما نتناسى أنّ حسّ الصّواب هو نفسه أخلاقيّ. لهذا فإنّ جذور العلم -بما فيه علمنا المعاصر- هي في جوهرها أخلاقيّة. وإذا ما كان العلماء لا يتساهلون في التحقّق من فرضيّاتهم، فإنّ مردّ ذلك إلى كونهم قد التزموا أخلاقياً، تجاه ذواتهم، بدرجةٍ صارمةٍ من اليقين حين يتعلّق الأمر بالصّواب.

هكذا نرى أنّ الفلسفة تتموضع هنا عند **تمفصل** النظريّ والعمليّ، المعرفة والفعل. أن تعرف هو أيضاً أن تفعل. وأن تفعل هو أيضاً أن تعرف. يستحيل الفصل بين الأمرين. والمرّة الأولى التي أدركنا فيها الرّابط الذي يجمع بينهما، داخل الشّرط الإنساني، هي حياةُ سقراط ووجوده.

يرى سقراط إذن أنّنا لا نفعل الشّر إلاّ جهلاً. وبالتّالي، إذا ما رغبنا في أن نعرف الصّوابَ وننمّي حسّنا المتطلّب تجاه الصّواب، ينبغي أن نبدأ بالاشتغال على أنفسنا. ومن هنا العبارة المأثورة عن سقراط: «اعرف نفسك بنفسك». **اعرف نفسك بنفسك**، صيغةٌ لا علاقة لها بالتأويلات التي تنتمي إلى حقل التّحليل النّفسي، أو الاستبطان، أو التأمّل الباطنيّ.

أن نعرف أنفسنا بأنفسنا معناه أن نكشف في دواخلنا أعمق جذور حسِّنا تُجاه الصّواب، دون أن نغفل الضّعف والنّواقص التي

تنطوي عليها هذه الجذور؛ وأن نكشف أيضاً لا-معرفتَنا؛ ميلنا إلى الوهم؛ نزوعنا إلى أن نخدع أنفسنا بأنفسنا. كلّ ما سبق متضمّنٌ في «اعرف نفسك بنفسك».

لا يتعلّق الأمر بمجرّد نظرة في مرآة التّفكير، نظرةٍ تمكّننا من رؤية ذواتنا ووصفِها. وإنّما يتعلّق الأمر بفعلٍ. وهنا أيضاً، في حِمَى سقراط تلتحم النّظريةُ بالتّطبيق.

يسألُ. يتكلم وينصت. وفي أغلب الأحيان يبدأ بطرح سؤال: «قل لي إذن، في رأيك، ما هو الجمال؟» أو «الخير؟» أو «ما هي العدالة؟».

يجيبه المُحاورُ. ويقوم المنهج السقراطي على قبول الجواب منذ البداية.

«آه حسناً، هذا ما تعتقده. لنعتبر هذه الإجابة نقطة انطلاقٍ لنا، ولننظر إلى أين ستقودنا. إذا كان الأمر على النّحو الذي قلتَه، ألا يترتّب على ذلك...؟

يجيب الآخر مؤكّداً: - بالطّبع.

- وإذا كان الأمر كما تقول، ألا يترتّب على ذلك...؟

- بلى، مؤكّد»

هكذا يتواصل تتالي البديهيات، حتّى يفضيَ إلى نتيجةٍ تبدو غير قابلةٍ للطّعن. إذّاك يعود سقراط إلى أولى العبارات: «لكن انتبه، لقد قلنا في البداية...، إلخ. ألا ينتج عن ذلك أيضاً...؟

- بلى مؤكّد.

وعن هذا ألا ينتج...»

ومن الإجابة التي أُعطيت في البداية ينطلق خيط تدليلٍ جديد،

خيط يقود إلى موضع مختلف عن ذاك الذي قاد له الخيط السّابق. حتّى ينتهي المطاف بسقراط إلى القول: «لكن كيف يمكن هذا؟ في البداية كنّا قد وصلنا إلى نتيجةٍ أولى؛ والآن نبلغ نتيجةً مخالفةً تماماً. أنّى لنا أن نوفّق ما بين الاثنتين؟»

وهذه هي لحظة الحيرة، لحظة الارتباك، تجربة اللا-معرفة. لقد أطلق التقليدُ على هذه السيرورة ***التهكّم السّقراطي***. إنّها سيرورةٌ تقوم على مسايرة فكر المحاور، لكن مع الدّفع به إلى اللّحظة التي يكتشف فيها أنّه لا يتّفق مع نفسه، لدرجة يتعذّر عليه معها أن يعرف ما كان يعتقده. كان يحسب نفسه عارفاً، فإذا به يكتشف أنّه لا يعرف. فلا يكون أمامه إلا أن يعود إلى نقطة البداية.

التهكّم السقراطي، اكتشاف اللا-معرفة، التقوّض في ذاتك، العودة إلى نقطة البداية. بعض محاورات أفلاطون تتبع هذا النّموذج بالحرف - مثلاً محاورة تياتيتوس التي تعالج موضوع الرياضيات. فبعد أن يبذل قدراً كبيراً من الجهد، لا يكون أمام القارئ، عند نهاية المحاورة، إلا العودة إلى نقطة البداية.

ونعثر، على الرّغم من كلّ الاختلافات، على العديد من السمات التي تربط سقراط بما قبل-السقراطيّين. منها على سبيل المثال، مبدأ الهوية (التطابق)، الذي سبق أن وقفنا عليه مع بارمنيدس. لكن لا يتعلّق الأمر لدى سقراط بتطابق الموضوع مع ذاته، أو تطابقه على امتداد خطابٍ منطقيٍّ منسجم. وإنّما يتعلّق الأمر بتوافق الفكر مع ذاته. «هل تتّفق مع ذاتك؟ أرأيتَ، أنت متيقّنٌ من ذلك، لكنّك الآن ستلاحظ بنفسك: أنّك لست كذلك. عليك إذن أن توغل في البحث أبعدَ»

لم يكن سقراط يعتقد في إمكان وجود حقيقةٍ مطلقة، تحتفظ

بدلالتها إذا ما قامت في انفصالٍ والذّات التي تفكّرُ فيها. فبالنّسبة إليه تشترط المعرفة انخراط النّفس بأكملها.

من الصّعب الفصل بين نصيب سقراط ونصيب أفلاطون في المحاورات التي ينطق فيها أفلاطون خلف لسان سقراط. لربّما كنّا ننسب إلى سقراط جزءاً من أفكار أفلاطون، ولربّما كنّا نقوم بالعكس. في جميع الأحوال نحن هنا أمام إحدى أجمل الصّور في تاريخ الفلسفة: أفلاطون شاباً يجلس عند قدمَي سقراط المحتضر.

يروي أفلاطون في محاورة **فيدون Phédon**، آخر حوارٍ لسقراط مع تلاميذه. حيث يورد سقراط سلسلةً بأكملها من البراهين على خلود النّفس. لمَ سلسلة بأكملها من الحجج؟ حجة واحدةٌ حقيقة تكفي. لكن، تحديداً، لا واحدة من تلك الحجج تكفي. ذاك أنّ خلود النّفس يشذّ عن كلّ تدليلٍ موضوعيّ. إنّ من شأن حجّة موضوعيةٍ أن تتناقض مع طبيعة النّفس. لا حجّة كافية- بوسعنا أن نقول إنّ الحجّة الفعلية تكمن في الطريقة التي سيموت بها سقراط. لقد أخذ الفيلسوف كأس الشّوكران[1]، وشكرَ بامتنانِ السّجّان الذي حمله إليه. وبلا إبطاءٍ أفرغه في جوفه دفعةً واحدة. ومن قدميه سرى البرد حتّى اعترى جسده بأكمله. تمدّد وواصل الحديث مع تلاميذه.

كانت آخر جُمله: «ندينُ بديكٍ قرباناً لأسقليبيوس...» وأسقليبيوس كان إلهَ الطبّ. وتدلُّ آخرُ عبارةٍ نطقها سقراط على أنّه كان يعتبر الموت بمثابة شفاء. أخيراً ستعانق نفسُه الحريّةَ.

ونصادف لدى أفلاطون هذه الفكرة، نقصد فكرة النّفس في

---

(١) الشّوكران، نباتٌ عشبيّ يُستخلص منه سمّ شديد.

حريّتها ومسؤوليّتها عن ذاتها واستقلالها. أفلاطون الذي كان آنذاك عند قدمَي سقراط؛ والذي غادر أثينا مباشرة بعد ذلك. لم يعد يرغب في رؤية تلك المدينة، ولا عاد يطيق السُّلطات. وكان يلزم الكثير من الوقت قبل أن يقرّر العودة إلى أثينا، حيث أسّس مدرسته، الأكاديميّة.

أفلاطون

(٤٢٧-٣٤٧ ق. م)

لقد شاهد أفلاطون، تلميذُ سقراط، أستاذَه يتجرّع شراب الشّوكران فيموت. هاجر من أثينا، سافر طويلاً، وانتهى به المطاف إلى صقليّة، حيث صادق ديون، من عائلة طغاة سَرَقُوسَة Siracusa (كان الطّاغية آنذاك لقباً يطلق على من بيده الحكم، دونَ أن تحمل الكلمةُ الدلالةَ التي صارت تحملها اليومَ). وكان أفلاطون يطمع في تكوين الأمير اليافع، ديون، كي يجعل منه الفيلسوفَ-الملك الذي كان يحلم به.

ونصادف نظير هذا الطّموح غير ما مرّة على امتداد تاريخ الفلسفة. فالفلاسفة لا يسعون إلى امتلاك السلطة بأنفسهم، لكن كُثُر منهم من انشغلوا بشغفٍ بمشاكل الدّولة وسعوا إلى ممارسة تأثيرٍ سياسيّ.

كيف ننظّم العيش المشترك بين النّاس؟

لقد سبق أن وقفنا على ذلك: إنّ إحدى المسائل الأكثر مركزيّة بالنّسبة إلى الفلسفة هيَ: كيف يمكن أن نعيش بشكل يجعل عيشنا متوافقاً مع ما يمليه الخير. لكن لا أحد يعيش بمفرده. من هنا فإنّ مشكلة المدينة-الدولة، مشكلة تنظيم الدّولة، ستكون بالنّسبة إلى

التفكير الفلسفي نقطةً حسّاسة ومركزية- وهذا الأمر ليس وليد عصرنا الحالي.

بما أنّ كلّ فلسفة إلا وتحملُ قصداً بيداغوجياً، إرادةً في تعليم البشر، فإنّ من الطبيعي كونُ بعض المفكّرين قد طمحوا إلى أن يعلّموا بأنفسهم أميراً-فيلسوفاً، [أي شخصاً] يجسّد في الآن نفسه الحكمة والسلطة.

مع ديون فشل المشروع. ونجمت عن فشله قطيعةٌ مع الطّاغية دونيسيوس الأوّل (٤٣٠-٣٦٦ ق م)، فاضطرّ أفلاطون إلى الرّحيل. أُسرَ في خضّم تحطّم السّفينة، وبِيعَ عبداً... ونُسجت حول أسرِه العديد من القصص والأساطير. لكن حين يتعلّق الأمر بشخصيّة مثل أفلاطون، فإنّ الأساطير تحوز تقريباً نفس مرتبة الواقعية التي تحوزها الوقائع التاريخية، من حيث التأثير البَعدي الذي تمارسه هذه الأساطير. تحرّرَ بفديةٍ وانتهى إلى العودة إلى أثينا. وكانَ عمره آنذاك أربعين سنةً. أسّس مدرسة ظلّ صيتها ذائعاً، هي مدرسة الأكاديميّة حيث ظلّ يعلِّم. خاض أفلاطون بعد ذلك أسفاراً أخرى، وعاش طويلاً حتّى أتاه نعيُ ديون، فأحزنته وفاته حزناً عظيماً. ماتَ أفلاطون بعدما بلغ الثّمانين، وبفضل شهرته حُفظت أعماله بعناية بالغة.

كان أفلاطون أرستقراطيَ الأصول، ممّا كان يؤهّله لأن يشغل مناصب عليا في الدولة. لهذا نلمس في انشغالاته السياسية شيئاً من الأسف على ضياع سلطةٍ كانت ممكنة.

انطلق الفيلسوف إذن يعالجُ، بحماسة ونفاذ بصيرة وعمق، المشاكلَ التي نواجهها حين نسعى إلى مجابهة ضرورات السياسة، حيث يتعلّق الأمر بتحقيق الإنجازات وبالسّلطة، مع الواجبات الأخلاقية. وهنا أيضاً تتمثّل المهمّة في اكتشاف «الخيرِ الحقّ».

ينبغي قبل كلّ شيءٍ إدراك ما يلي: إنّ ممارسة الفكر الفلسفي بالنّسبة إلى أفلاطون هي في الآن نفسه ممارسة روحية تهدف إلى تكوين الذّات. إن سيرورة الفكر هي في ذاتها تكوينٌ للنّفس. وقد اشتغل أفلاطون طويلاً مع الفيثاغوريّين، الذين يجعلون من التمارين الرّياضية جزءاً من المناهج الرامية إلى تطهير النّفس. إنّ انتهاج البرهان الرّياضيّ هو بالنّسبة إليهم فعلٌ تطهيري. ولقد ابتعدنا اليوم كثيراً عن هذا الاستعمال للعقلانية. عديدون هم الذين يشتكون من البرامج المدرسيّة الحالية: يجدونها من النّاحية الذهنية مثقلة بشكل يفوق الاحتمال، ويعيبون عليها إهمال الوعي الأخلاقي، والحس الرّوحي والحريّة الفعليّة. لكن هذا الأمر لا يصحّ إلا مع المدرّسين السيّئين. ينبغي أن نرجع هاهنا إلى أفلاطون: أن نجتهد في سبيل التفكير السليم، وأن نكون على استعداد لترك أفكارنا السابقة لأنّنا اكتشفنا أنّها خاطئة، أو غير مكتملة، أو صحيحة جزئياً فقط، معناه أن نستسلم منذ البداية لسلطة الحقيقة وأن نكون على أتمّ الاستعداد لقبول فكر الغير. ومن شأن ممارسة كهذه أن تطهّر النّفس، لأنّها تعلّم أن نفضّل دوماً الحقيقيّ على يقينٍ مزعومٍ، وتظلّ دوماً على استعداد لاختبار زاوية نظرٍ جديدة. وفي هذا الاتّجاه، كلّ تجربة اختبارية يمكن أن تنطوي على تربية عميقةٍ للنّفس. فالتّجربة التي تُخضع نظريةً لمحكّ الوقائع قد تجيبُ أحيانا -غالباً- بـ: لا. وإذّاك يخضع الباحث للنّتيجة. لا بل أكثر من ذلك، إنّه يسعى إلى القيام بأكثر التّجارب مناقضةً للنّظريّة، حتّى يكون الاختبار صارماً كأشدّ ما يمكن. ذاك أنّ الحقيقيّ، الذي يبحث عنه، يحوز بالنّسبة إليه من الأهميّة ما يفوق أهميّةَ النّجاح المتوقّعَ لنظريّته.

أن تفضّلَ الحقيقيَّ، على وجهة نظرك الخاصة: إنّ فلسفة أفلاطون برمّتها أكثر من مجرّد مذهب: إنّها ممارسةٌ تصبو إلى تلك الغاية.

المُثُل

كلّ سعيٍ إلى معرفةٍ ما، وكلّ امتلاكٍ لعلمٍ، ينبغي، بمعنى ما، أن يُتجاوز سعياً إلى أن نشحذَ المعنى الذي نحوزه عن الحقيقي، والخيّر. تلكم هي الغاية المركزية في الفكر الأفلاطوني. وفي قلب هذا المذهب (التعليم)، نجد نظريّة المُثل. إنّ أفلاطون هو فيلسوف المُثل.

يمكن القول إنّ أفلاطون قد استعاد المشكل القديم الذي كانت قد طرحته مدرسة مِلطيّة: ما الذي يثبُت عبرَ ما يصير ويزول؟ كلّ شيء يمضي، كلّ ما نُدركه بحواسّنا ينتهي به المطاف إلى الاضمحلال والفناء. ما الذي يدوم إذن؟ يجيبُنا أفلاطون: إنّها المُثُل. وما هي هاته المُثل؟ إنّها الواقع الحقيقيّ، الواقع الذي منه تستمدُّ أشياءُ عالمنا هذا وجودَها.

ليست المُثل «حقيقيّةً» بالمعنى نفسه الذي يُقال على الأشياء. إنّها، في آنٍ، وجودٌ وقيمة. إنّها، في الآن نفسه، مصدر كينونة الأشياء، ومصدر الخير. الوجودُ هو في الآنِ عينِه قيمة. الوجود قيمة. أن توجد معناه أن تحوزَ قيمةً.

وهنا نكون على طرفَي نقيض مع كلّ أشكال العدميّة الحديثة، التي تميل إلى اعتبار «ما لا يكون» أكثر أصالةً، وأعلى شأناً ممّا «هو كائنٌ»، لأنّ «ما هو كائنٌ» ينطوي على شيءٍ من الشّناعة. أمّا أفلاطون، فعلى النّقيض من ذلك، يعتبر أنّ «ما هو كائن»، يمتلك

بدورِه قيمةً، من جهة أنّه إذا ما كانَ «يكونُ» فإنّ ذلك يتمّ بفضل مشاركتهِ المُثل.

على مستوى أشياء العالم، ليس كلّ شيءٍ **زائلاً** فحسب، وإنّما هو أيضاً **مركّبٌ ونسبيّ**. أمّا المُثُل التي تدين لها هذه الأشياء بوجودها، فإنّها بالمقابل، أبديّة وبسيطةٌ ومطلَقة.

مثالٌ على ذلك: لننظُر في ورقتين من أوراق شجر القَيْقَب: سنقول إنّهما متماثلتان. ونقصد بقَوْلنا ذاك أنّهما تتشابهان جداً. لكن في الواقع، ليس ثمّة من ورقتَي قَيْقبٍ تتشابهانِ حدَّ التّطابق. إنّهما لا تتطابقانِ إلاّ تقريباً. كيف السّبيل، مع ذلك، إلى تفسير معرفتي أنّهما **تقريباً** متطابقتان، رغم أنّي لا أصادف البتّة في هذا العالم شيئَيْنِ متطابقَينِ **تمامَ التّطابق**؟ حتّى وإن رسمنا مثلّثاتٍ متوسّلِينَ بأدوات هندسيّةٍ، فإنّها لن تكون أبداً متطابقةً **تماماً**. بالمقابل، نستطيع أن نتصوّر مثلّثاتٍ متطابقةً تماماً ونجعل منها موضوعاً للاستدلال العقليّ- وهذا ما يحدُث في الهندسة. وحين نقول، عن أشياءَ تجريبيّة [حسيّة]، مثْلَ أوراق قيْقب، إنّها تقريباً، وليس تماماً، متطابقةً، فإنّنا نستند إلى معرفة لم نستقِها من التّجربة. فلو أنّنا كنا لا نعرف إلا بالتّجربة، فإنّنا لن نفهم حتّى الفرقَ ما بين «تقريباً» و«تماماً». إنّ «تقريباً» أو «إلى حدٍّ ما» أو «على وجه التّقريب»، عبارات لا تكسب معناها إلا إذا ما نحن قارنّاها بـ«مثالي» و«مطلق».

على أنّ «مطلق» ليست معطىً تجريبياً بالنّسبة إلينا. لذا فإنّ طريقتنا في عيش التّجربة نفسِها تقتضي منّا الرّجوع إلى مستوىً غير مستوى التّجربة، مستوى لا تسمح لنا التّجربة بأن نبلُغَه. إنّنا نعثر في أنفُسنا على **مثال (فكرة)** المساواة. على أنّ **مثال المساواة**، هي المساواة المُثلى، أي المساواة في كمالها المطلق، دون أن يشوبها

أيّ «تقريباً». ووحده مثالُ المساواة في كمالها المطلق يسمح لنا بأن نفكّر في، ونتحدّث عن، الخصائص التقريبيّة، أي عن الـ«تقريباً» الذي يحكم مساواة الأشياء المحسوسة.

المُثل مطلقة. لكن ألسنا نقوم هنا بقفزة؟ ينبغي أن نعرف أنّ عند أفلاطون الكثير من المُثل، التي ليست المساواة سوى أنموذجٍ منها. ثمّة مثالُ العدل، ومثال الجمال، ومثال الكِبَر، ومثال القمّة، إلخ.

أين يكمن الفرق إذن بين مثال الكِبَر وكِبَر شيءٍ من الأشياء؟ إنّ فيلاً، بالمقارنة مع فأر، هو كبيرٌ. ومقارنةً بجبال الهمالايا هو صغير. عندما يتعلّق الأمر بالأشياء المُدرَكة بواسطة حواسّنا، فإنّنا نكون دوماً أما خليطٍ، وليس أمام فكرةٍ خالصة، ليس أمام مطلَقِ **المثال**. سيقول أفلاطون: إنّ الفيل يشترك، في آنٍ، في **مثال** الكِبَر ومثال الصِّغَر. أمّا مثال الكِبَر، فإنّه مُطلَقٌ. ولا يعني ذلك: كبَراً مُطلقاً، وإنّما يعني أنّ **مثال** الكِبَر يوجد بالمطلق في حالٍ خاصةٍ، حالٍ تُقصي كلّ إمكان لأن يُخالطه **مثالُ** الصِّغر.

إنّ أفلاطون يسعى إلى أن يبيّن لنا أنّ فكرنا (سواء أقررنا بذلك أم لم نقرّ) ينطوي على مستوىً لا يأتي من التّجربة، لكنّه مستوىً تتوقّف عليه علاقُتنا بالتّجربة. فبفضل مستوى المُثل ذاكَ، يتدخّل المُطلق كلّما رجعنا إليه من أجل إدراك نسبيّة أشياء العالم الحسيّ. يُثبت مستوى المطلق ذاك نفسه في الحقيقة، بينما ينتمي النّسبيُّ إلى حقل الاشتراك (المخالطة)، حقل التقريب.

من أين نستمدّ إذن معرفتَنا بالمُثل؟ كان سقراط، بحسب علمنا، يتحدّث عن **أفكار فطريّة**. أمّا أفلاطون فيتحدّث عن **استذكار**.

يتساءَل الفيلسوف: إذا كنّا لا نُصادفُ في التجربة المحسوسة

شيئاً مطلقاً، فمن أين تأتينا المُثل إذن؟ قول إنّها فطريّةٌ، هو قولٌ غير كافٍ. ينبغي الإقرار بأنّنا قد تأمّلنا في المُثل **قبل ولادتنا**.

أثناء الولادة، تفقد النّفسُ ذكرى المُثلِ الواضحةَ. لكن يبقى في النّفس منها ما يُشبه الحنينَ الذي يدفع بها إلى محاولة الرّجوع إليها، والسّعي إليها. يتحوّل التّوليد السقراطيّ مع أفلاطون إلى ما يُشبِه الاستذكار. إنّ التربية تسعى في المقام الأوّل إلى بعث شرارةٍ، وتفعيلِ، ذكرى المُثل التي تأمّلناها فيما مضى، قبل الولادة.

قد تبدو العبارة «قبل الولادة» غريبةً وغير مألوفةٍ بالنّسبة إلينا اليومَ. إنّها تعني «قبل بداية الزّمان». وبالطّبع ينطوي التعبير الأخير على تناقضٍ منطقيّ: فالكلمة «قبل»، لا يمكن أن تحوزَ معناها إلا داخل الزّمان. نحن، بني البشر، غارقون عميقاً في الزّمان الذي لا فكاكَ لنا منه. وحين نصغي إلى أفلاطون يقول «إنّ النّفسَ قد تأمّلت المُثل قبل ولادَتِها» فلا ريب في أنّ هذه الـ«قبل» تجعلنا نضرب الجدار الذي يشيّدُه الزّمانُ حولَنا؛ أن نحاول جَهْدَ قوانا إدراك شيءٍ يوجد في ما وراء الزّمان - حتّى وإن كنّا نظلّ عاجزين عن تخيّله. يتعلّق الأمر بالاصطدام بحدود فكرِنا، بحدود ما نستطيع فهمَه؛ محاولة أن نُدرك، وإن سَلْباً، ما لا نستطيعُ التّفكيرَ فيه. لذلك، بعد قرونٍ، أثناء العصور المسيحيّة، قال بعض من اعتنقوا الديانة المسيحيّة، أنّ وراء اعتناقهم إيّاها كانَ أفلاطون.

إنّ أفلاطون بالتّأكيد فيلسوف يجبرنا على أن نصطدم بحدود فكرِنا. ومن المستحيل أن نفهمه، إن ظللنا داخل حدود التفكير التجريبي المعتاد، أي داخل عالم الأشياء المحسوسة.

إنّه يدعو إلى الحريّة الجوهريّة التي تسمح للإنسان بأن يتجاوز نفسه. إنّها صيغةٌ مجدَّدَةٌ للعبارة السقراطيّة «كلّ ما أعرفُه هو أنّي لا

أعرفُ شيئاً». فعند أفلاطون تصير العبارةُ: أعرف أنّي نسيتُ. لذا عليّ أن أحاول التذكّر، أن أستعيدَ ذكرى المُثل، التي دونها ليس ثمّة من معرفةٍ حقيقيّة.

بالنّسبة إلى الأشياء المحسوسة، لا نستطيع بحسب أفلاطون، أن نكوّن سوى آراء، آراء محتملةٍ بدرجة أو بأخرى، ما دام الواقع التجريبيّ نفسه ينتمي إلى مجال التقريب. لا توجد المعرفة الفعليّة إلا على صعيد المُثل. ويقيم الإنسان في **البين-بين**، بين العالم الحسيّ وعالم المُثل. هو لا يستطيع التّخليّ عن المُثل، لأنّها -شاء أم أبى- أساسيّةٌ بالنّسبة إليه؛ ولا يستطيع كذلك أن يعرض عن الأشياء المحسوسة لأنّه -شاء أم أبى- عبرها ينبغي أن يسعى إلى التذكّر.

حين يأخذ أفلاطون على عاتقه مهمّة قيادتنا إلى حيث لا يستطيع التفكير العقلاني الدّخولَ، يلجأُ، تيسيراً لجعلنا نخترق الجدارَ، إلى مرويّةٍ أسطوريّة.

الكهف

أسطورة[1] الكهف هي أشهر المرويات الفلسفيّة. يصف فيها أفلاطون كهفاً غائراً. في أعماقه مساجين مقيّدون، وجوههم إلى الجدار. خلفهم ممرّ ضيّقٌ يتحرّك فيه رجال وأشياء. وخلف الممر تتّقدُ نارٌ عظيمةٌ، وأبعد منها يوجد مدخل الكهف الذي تضيئه الشّمس في الخارج.

لا يستطيع السّجناء إدارة رؤوسّهم. الشيء الوحيد الذي يستطيعون رؤيته هو الجدار الموجود في أقصى الكهف، والذي

---

(١) هي أمثولة الكهف، لكنّنا حافظنا على كلمة أسطورة تماشياً مع التقليد الفلسفي الذي درج على تسميتها كذلك.

يبصرون فيه ظِلال الأشياء والرّجال الذين لا يكفّون عن التحرّك في الممر. وإذ لا يستطيعون رؤية أيّ شيء آخرَ غير تلك الظلال، فإنّهم يعتبرونها بمثابة الواقع ويركّزون كامل اهتمامهم على الطريقة التي تتعاقبُ بها. بعض أولئك السّجناء يصير بارعاً جداً، وإذ يكتشف نوعاً من الانتظام في مرور الظلال، يستطيع أن يتوقّع عودة أحدها.

ثمّ يتحرّر أحد الأسرى من قيوده. يقوم بمشقّةٍ، ويستدير بجهدٍ كبير، فيكتشف الممرّ، والرّجال الذين يعبرونه والأشياء والنّار. يجرّ نفسه حتّى مخرج الكهف. وها هوَ أخيراً بالخارج. يعميه ضوء النّهار لدرجة أنّه لا يستطيع رؤية شيء. يلزمه، بحسب أفلاطون، أن يتعوّد شيئاً فشيئاً على وضعيّته الجديدة، على محيطه الجديد، فلا يبدأ أوّلاً بتأمّل الأشياء المضاءَة، وإنّما يتأمّل ظلالَها، أو حتّى انعكاسها في الماء. يتعوّد شيئاً فشيئاً على ضوء النّهار. ثمّ يأتي الوقت الذي يصير فيه قادراً على النّظر إلى الشّمس نفسِها.

لقد اكتشفَ عالماً مدهشاً، عالما عجيباً، عالماً لا يستطيع أن يستأثر به وحده. كيف لا يعود إذن إلى رفاقه فيقول لهم: «إنّكم حمقى إذ تظلّون هنا مقيّدين وتتركون الظلال تخدعكم». يعود إذن إلى الكهف.

لكنّه يُلفي المكان هناك حالكاً لدرجة أنّه لا يستطيع تمييز أيّ شيء. لم يعد معتاداً على عالم الظلال، وها هو يبدو أخرق الآخرين وأجهلَهم، فيصير مَضْحَكَةَ الجميع.

إلى ماذا تشيرُ هذه الاستعارة؟ إنّ الظلال المنعكسة في عمق الكهف تتوافق مع الأشياء الحسيّة التي جعلتنا حوّاسنا نعتادُها، في حياتنا اليوميّة، والتي نعتبرها بمثابة الواقع كلّه، الواقع الوحيد، لأنّنا لا نعرف غيرها. لسنا ندرك حتّى أنّ تلك الأشياء المحسوسة ما كنّا

لنحسّها لولا أنّ خلفها النّار التي لا نلحظُها. النّار هي القدرة على التّفكير عقلانياً - أي ما نسمّيه اليوم بعلوم الطّبيعة. بالطّبع لا يستعمل أفلاطون هذه الكلمة، لكنّ الأمر يتعلّق فعلاً بإدراك الانتظام الذي يحكم الظّواهر، وبالتّالي كشف القوانين. يسمح لنا العلم بالتّوقّع، ومن هنا يمكّننا من أن نوجّه أنفسنا داخل العالم المحسوس.

أمّا الأشياء والكائنات التي تتحرّك هناك، في الممرّ، والتي هي قطعاً أوضح من ظلالِها وأسهل رؤيَةً، فإنّها بلا شك تتوافق، ضمن الفكر الأفلاطوني، مع مفاهيم الفهم concepts de l'entendement، خاصّة منها المفاهيم الرياضية، التي هي أصلاً أكثر واقعيّةً، وتحدّد البنيات التي نتوسّل بها لتفسير وتأويل تجربتنا عن العالم الحسيّ.

والعالمُ خارج الكهف، هو عالمُ المُثل. لكن لمَ يجدُ الأسير نفسه، لأوّل وهلةٍ، عاجزاً عن رؤية هذا العالم الرّائع؟ لأنّه ينبغي أوّلا أن يصير بنفسه قادراً على النّظر في المُثل. كلّ بحث فلسفيّ هو في الآن نفسه تمرينٌ يُطوّر قدرتنا على معرفة ما يفلت في البداية من نظرتِنا الدّاخليّة. كلّ واحد مُطالبٌ بأن يمرّن ذهنَه، أن يصفّيه، حتّى يصير قادراً على رؤية المُثل.

أمّا الشّمسُ، فإنّها، ضمن استعارة الكهف الأفلاطونيّة، مثالُ المُثُل، الخير الأسمى، مثالُ الخير نفسه.

إنّ المُثل توحّدُ في ذاتها الوجودَ والقيمة. وأصلُ كلّ قيمةٍ هو مثالُ الخير الأسمى. وإذا ما كانت باقي المُثل قيَماً، فإنّ مردّ ذلك إلى كون الخير هو القيمة الأسمى. في غياب الخير الأسمى لن تحوز المساواة أو العدالة أيّ قيمة. وحدَه الخير الأسمى، انطلاقاً من ذاته، يمنح باقي المُثل الأخرى إشعاعاً.

ومن قُيِّضَ له مرّةً أن يتأمّل الخير الأسمى، لن يستطيع الاستئثار

بهذه التجربة. وهو ذا الشّرط الإنسانيّ: لا يقدر الإنسان أن يهرب من نفسه، أن يلوذ بما-وراءٍ غير بشريٍ؛ ينبغي أن يعود دوماً إلى مكانِه وزمانه، الآنَ وهنا، وإنّ قبوله بحدودِه هو الشّرط الذي يسمح له بإلقاء نظرةٍ إلى هذا الما-وراء.

النّفس

بحسب أفلاطون النّفسُ **خالدةٌ**. في محاورة فيدون (أو فيدو)، التي يحكي فيها وقائع موت سقراط، يورد، كما سبق أن رأينا، على لسان سقراطَ سلسلة من الحجج على خلود النّفس. مثال ذلك: إذا ما كانت الرّوح قادرةً على تذكّر ما سبق أن تأمّلَتهُ قبل ولادتِها، ينبغي الإقرار إذن بأنّها لا تنطفئ بموتِها. هل ينبغي القول إذن، إنّ النّفسَ مثالٌ من المُثل؟ يجيبُنا أفلاطون: كلاّ، ليست النّفسُ مثالاً، ولكنّها أيضاً ليست شيئاً محسوساً من أشياء عالم التجربة. إنّ النّفس **تشبه** المثال لأنّها مثلَه بسيطةٌ، لا تشارك شيئاً آخر، ولأنّها خالدة. لكنّها ليست مثالاً. لماذا؟ لأنّ المثال هو في آنٍ أبديّ وبسيط، وبالتّالي **ثابتٌ لا يتغيّر**.

أمّا النّفس فلَها تاريخٌ [خاصٌ]. ولو لم يكُن لها تاريخٌ [خاصٌّ]، لما كانَ الإنسانُ حرّاً، ولا حازَ الخيرُ معنىً. لو لم يكن ثمّة سوى عالم المثل الثابت، وكانَ الإنسان [بدوره] مثالاً، لتقوّض كلّ [إمكانٍ] للاختيار الحرّ. لن يكون ثمّة خيرٌ ولا شرّ. تستطيع النّفس، بحسب أفلاطون، أن تختار الشّر. بإمكانها أن تنحَطّ. لكن ليس بوسعها أن تختار الموتَ. حتّى الخطأ، وحتّى الشرّ، لا يمكن أن يقتلها. النّفس تتحرّك بذاتِها، هي حرّةٌ، ممّا يعني أنّها عينُ اختيارِها، وبالتّالي هي غير فانية.

ليست تلك حججاً بالمعنى الصّارم لكلمة حجّة. إنّ **الحجّة** الفعليّة على الخلود، هي تلك التي يمنحنا إيّاها سقراط بموتِه، ذاك أنّ موتَه يشهد على ما يُجاوزُ الزّمنَ.

الموتُ بما هو انعتاقٌ، بما هو شفاءٌ: ممّا يجعلنا قريبينَ من الفكر المسيحيّ والشرقيّ. لكن مع أفلاطون لا يتعلّق الأمرُ بإشراقٍ آتٍ من عالمٍ ما ورائيٍّ، وإنّما بسعيٍ بشريٍّ، لا يجتهدُ قطعاً في سبيل التّحرّر من إسار جسده. إنّه سعيٌ من نوعٍ خاصٍّ، نوع من الاشتغال الذي يضطلع به الإنسان، سلاحُه فيه العقلُ. يشتغل على عقلِه ونفسه. ضمن التّقليد الغربيّ، يتمّ، في الغالب الأعمّ، الإقرار والقبول بالمعطيات الجوهريّة للشّرط الإنسانيّ. تلك هي السّبيل للتّجسّد l'incarnation. التّجسّد متقبَّلٌ. بعد أن تأمّلَ المُثل، يعود الأسير إلى الكهف. على امتداد تاريخ الفكر الغربيّ نشهدُ تراوحاً ما بين عالم المُثل وعالم التجربة المحسوسة. وذاكَ هو **الجدَلُ** (الدياليكتيكا) الأفلاطونيّ الذي يطبعُ كلّ التّطوّر الغربيّ.

إيروس

المحاورةُ المسمّاةُ **المأدبَة** مخصّصة بكاملِها لموضوعة الحبّ. زمرةٌ من الأصدقاء اجتمعوا معاً على مأدُبة طعام، وقرّروا أن يقولَ كلٌّ واحدٍ منهم قولاً في تمجيد الحبِّ. وكانت النّتيجةُ نصاً يُقدّمُ، ما بين بدايته ونهايتِه، كريتشيندو[1] رائعاً. كان سقراط آخرُ المتكلّمين، لكنّه لم يتكلّم باسمِه: إذ أكّد أنّه ينقلُ كلام امرأةٍ، لن يُنسى ذكرها على امتداد تاريخ الفكر الأوروبيّ، وستُلهم [فيما بعد] هولدرلين:

---

(١) كلمة إيطالية، تشير إلى حركة موسيقيّة تتمثّل في رفع درجةِ صوتٍ من الأصواتِ تدريجياً بحيث لا يستشعر المستمع تغيّره.

ديوتيما. هي من يمنح الحبّ طبيعتَه المهيبَة.

ما بين بداية المحاورة ونهايَتِها يقع ضربٌ من التحوّل في معنى إيروس. يتعلّق الأمر في البداية بالحبّ الجسديّ. ثمّ بعد ذلك، لا يتمّ رفض هذا الحبّ أو الانتقاص منه: وإنّما يستمرُّ، ويعمل التّحوّل الذي يقعُ على إنعاشِه وإضاءتِه.

بدءاً، إنّ الحبَّ رغبةٌ، لكن بمعنى أوسَع من ذاك الذي نصادفه في الخطاب الإيروتيكي أو الرومانسيّ أو الوجدانيّ romanesque. إنّه رغبةٌ في شيءٍ لا نملكُه، ونصبو إليه. وختاماً، إنّ الحبّ هو الفلسفة نفسُها.

ثمّة شيءٌ من المهمّ أن نفهمَه هنا: إنّ إيروس، الحبَّ، بحسب أفلاطون، هو الرّغبة، هو الحنين، إنّه ابنُ الغنى والفقر. فقرهُ من صميم جوهره، لأنّنا قطعاً لا نملكُ ما نرغبُ فيه. وغِناه يكمن في كونِه قادراً على أن ينطويَ في ذاتِه، في شكل ذكرى حنينيّة، على ما لا يملكه.

إنّ إيروس بين-بين. لا بل إنّه كذلك **ما** بين-بين[1]، مابين معرفة ولا-معرفة. يرغبُ في معرفة الحقيقة، وبالتّالي هو لا يملكُها؛ لكنّ رغبتَه في هذه المعرفة لن تكون ممكنةً لولا نوعٍ من المعرفة الاستباقيّة لتلك الحقيقة التي يرغبُ فيها.

وحده «ما بين-بين» يمكنُ أن يكون حباً، وبوصفِه «ما بين-بين» يكون الحبُّ فلسفةً. ونعلمُ أنّ اسمَ الفلسفة نفسه ينطوي على ذكرى حنينيّة: «محبَّة الحكمة». تملك الفلسفة من الحكمة ما يكفيها لكي ترغبَ فيها وتسعى إليها، لكنّها لا تملك منها ما يكفي لكي تدّعي

(١) بين-بين أي أنّ جوهره ينطوي على تواترٍ ما بين كيانَين اثنين (يجمعهما في آنٍ)، وما بين-بين أي أنّه هو نفسه يقع بين كيانَين.

امتلاكَها. ونرى هنا، كم هي أساسيّةٌ، داخل الشّرط الإنسانيّ، «وظيفةُ الفقر»، أي الحاجة. فقط عبر تعلّقه بالمُثل التي لا يمكن بلوغُها، وحنينه إليها يستطيع الإنسان أن يحدّد لنفسه غاياتٍ ويعرفَ الحريّة. إنّ الحبّ في أعلى مراتِبه، أي حبَّ المُثل والخير الأسمى، يرفع ويحوّلُ كلّ مستويات الحبّ أخرى.

يتّصف إيروسُ أفلاطون بطابعٍ مزدوج: امتلاكٌ، وعطاءٌ للذات. وبدلاً من أن يعارض بينَهما، أو يسمّي أحدهما خيراً والآخر شرّاً، يجعل منهما أفلاطون واقعاً واحداً.

الدّولة

تحضر المسألة السيّاسية، موضوعةُ **المدينة-الدّولة polis**، حضوراً شاملاً في متن أفلاطون. وقد خصّها بعملَين هامَّين: الجمهوريّة، والنواميس- والثاني كان عملاً متأخّراً.

لقد أُوِّلَت جمهوريّتُه تأويلاتٍ مختلفة. بالنّسبة إلى البعض هي تصفُ نموذج الدّولة المثاليّة، والتوازي الذي يقيمُه أفلاطون ما بين الدّولة والفرد ليسَ سوى تمثيلٍ لهذه الدّولة المثالية. وبالنّسبة إلى آخرين، فإنّ الدّولة، في هذا العمل، نفسها ليست سوى نموذجٍ مكبَّرٍ للفرد، نموذجٍ يعينُ على فهم كيف ينبغي لهذا الإنسان أن يكون.

ربّما لم يُرِد أفلاطون أن يحسمَ في الأمر. وبالإمكان أن نقرأ عملَه بالطّريقَتين معاً.

يعيِّنُ أفلاطون في النّفس ثلاث مراتب: النّفس الشهوانيّة، على مستوى البطن؛ النّفس الشُّجاعة، النّزّاعةُ إلى القتال والفتوحات، والانخراط في سبيل قضيّة ما، وتوجد على مستوى الغشاء الحاجب؛ والنّفس العاقلة، ومحلُّها الرّأسُ. المستويات الثلاثة جميعاً لا غنىً

عنها، لكن بينها تراتبٌ. والشيء نفسُه ينسحبُ على مواطني المدينة-الدّولة. المزارعون الحرفيّون يتموقعون عند مستوى الشّهوة؛ والمحاربون عند الشّجاعة؛ والمشرّعون عند الحكمة.

وكلّ مرتبةٍ من مراتب النّفس تقابلُها فضيلةٌ مخصوصة: فالنّفسُ الشهوانية ينبغي أن تحوز فضيلةَ الوسطيّة؛ والنّفسُ الشُّجاعة، فضيلةَ الشَّجاعة؛ والنّفسُ العاقلة، فضيلةَ الحكمة. وحين تُمارَس كلّ فضيلة في المستوى المخصّص لها من النّفس، تسودُ الفضيلةُ الأسمى، أي فضيلة العدالة، على الكلِّ، سواءً على صعيد الإنسانِ أو الدّولة.

تعني «العدالة» إذن بالنّسبة إلى أفلاطون شيئاً مغايراً لما نعنيه اليومَ. إذ لا تربُطها رابطةٌ وثيقة مع المساواة. أفلاطون نفسُه يشير إلى الأمر قائلاً: إنّ العدالة تعني «التّناغُم».

تكون النّفس متناغمةً، وتكون الدّولة متناغمةً، حين تعرف النّفس الشّهوانيّة سبيلَ الوسطيّة، حينَ يتحكّم الفلاحون والحرفيون في شهواتِهم؛ وحين تتخلّص النّفس الشّجاعة، ومعها المحاربون، من كلّ أشكال الجبن؛ وحين لا تأتمرُ النّفس العاقلةُ، شأنُها شأن المشرّعين، بغير أوامر العقل. التناغم هو العدالة، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ في الموضع الذي يناسبه ضمن تراتبٍ مُحكم.

إنّها رؤية محافظةٌ عن الدّولة. وقد اختزل بعض الشّارحين، في العصر الحديث، فكر أفلاطون في «فلسفة طبقيّة»، تعكس أصول المؤلّف الأرستقراطيّة.

لا ريب في أنّ أفلاطون يسعى في فلسفة الدّولة إلى مبدأ الاستقرار. ذاك أنّ دولةً «متناغمةً» أو «عادلةً» تكون بديهياً دولةً مستقرّة. لكن ينبغي الانتباه إلى أنّه، بحسب التّصوّر الأفلاطوني، لا ينبغي بأيّ حال أن تكون فضائل الطّبقات الدّنيا غريبةً عن الطّبقات

الأعلى. إذ ليس على المزارعين والحرفيّين أن يتمتّعوا بفضيلة الشّجاعة أو فضيلة الحكمة. لكن بالمقابل على المحاربين، شأنهم شأن الفلاحين والحرفيّين، أن يحسنوا الاعتدال في شهواتهم. أمّا المشرّعون، فينتظر منهم أن يعدلوا في شهواتهم كالمزارعين والحرفيّين، وأن يتّصفوا بشجاعة المحاربين، وأن يزيدوا فضيلتَهم الخاصّة، فضيلة الحكمة.

في العديد من المحاورات، مثلما هو الشأن في الجمهوريّة، يرفض أفلاطون رفضاً قاطعاً المذهب الذي يؤسّس الحقّ على القوّة، ويجعل من النّجاح المعيارَ الوحيد للمشروعيّة والمصدرَ الوحيد للسّعادة. بالنّسبة إليه، العكس هو الصّحيح: ينبغي أن تخضع السياسة للفضيلة. مخطئ من يحسبُ أنّ نجاحاً حُقِّق بوسائل غير مستحقّة يمكن أن يؤدّي إلى نتائج خيِّرَة.

إنّ الرّابط الذي يقيمه أفلاطون بين الدّولة والفرد لَمِن الأهميّة البيداغوجيّة بمكان. يقول أفلاطون، بعد سقراط، إنّ المرء قد يخطئ الخيرَ. يعارضه أحد الفلاسفة الكلبيّين قائلاً إنّ في السّياسة جميع الوسائل جيّدة، ووحدها الغايات تبرّرُها.

يردُّ أفلاطون: هل ينسحب الأمر أيضاً على النّفس؟ فيجيبه الآخر: نعم. فيعارضه أفلاطون: أوَ لا ترى أنّ النّفسَ، إذا ما قرّرت اللّجوء إلى الكذب أو الحيلة، ستختار المرض على الصّحة؟ من الذي يختار، بمحض إرادته، أن يكون مريضاً؟

والأمر نفسه يسري على الدّولة. فهي تمرض حين تختارُ سياسةً فاسدةً، حتّى وإن كانت في مصلحتِها. وهنا أيضاً ستكون قد أخطأت الخيرَ. إنّ تعاليم أفلاطون السياسيّة تعلو إلى مستوى السياسة الخالصة.

لا شكّ في أنّ أفلاطون يظلّ مشروطاً بالتّصورات الشّائعة في زمانه. فهو ليس مفكّراً سياسياً «حديثاً». لكن بما أنّ كلّ ما يقوله عن الدّولة يستحثُّ عند قارئِه شيئاً من الحسّ الأخلاقيّ، فإنّ هذا القارئ، دون أن يعتنق مذهب أفلاطون في الدّولة، قد يفهم على نحوٍ أفضل ما هي **الفضيلة السياسية**، ويستبطن ضرورتَها. ثمّ سيسعى إلى ممارستِها وإخضاعها لمقتضيات عصره. ومن الممكن جداً، عن طريق محاكاة الفكر الأفلاطوني، أن يصير ديمقراطياً على نحو أمثل.

بالنّسبة إلى أفلاطون، سواء تعلّق الأمر بالدّولة أم بالفرد، فإنّ الأهمّ دوما هو **التربية**. فالهدف هو تكوين مواطنين سليمي الذّهن، قادرين على تمييز الخير الحقّ: قادرين على قيادة أنفسهم صوب عالم المُثل؛ قادرين على الاستجابة لضرورةٍ مطلَقة، ضرورةٍ لا تفرضُها الوقائع، وإنّما المُثل. بعبارة أخرى: سيرفض هؤلاء المواطنون اختزال الفعل الساسيّ في مجرّد ممارسةٍ ماهرة للتّقنيات التي تحقّق النّجاح، وذلك بفضل الحضور الرّاسخ والحيّ للمُثل في أذهانهم.

أرسطو

(٣٨٤-٣٢٢ ق. م)

ظلّ ما يناهز عشرين عاماً تلميذاً لأفلاطون ودرّس بنفسِه في الأكاديميّة. دعاه فيليب المقدونيّ إلى أن يصير معلّم ابنه الإسكندر. كانَ أفلاطون معلّما لديون، وصار أرسطو معلّماً للأمير اليافع الإسكندر؛ وفي كلتَي الحالتين وَدَّ المعلّم أن يرى تعاليمَه تتجسّد في النشاط السياسيّ للملك القادم. لكن بينما عايَن أفلاطون، وعانى، وفاةَ ديون، شهد أرسطو تلميذَه يتقوّى ويصير الفاتح العظيم الإسكندر الأكبر. إذّاك عاد أرسطو إلى أثينا وأسّس مدرسَتَه، المدرسَة «المشائيّة» أو اللّقيون[١]. كان مرتادوها يتفلسفون بينما «يتجولون» في الأروقة.

وفي أواخر حياته، بعد وفاة الإسكندر، اضطرّ أرسطو إلى الفرار من أثينا: فالحزب الحاكم لم يغفر له علاقته بالأسرة الحاكمة في مقدونيا. لجأ إلى جزيرة وابية، وتوفيَ منفياً.

يمثّل نسقُ أرسطو قمّةً من القمم، لكنّه قمّة مختلفة تماماً عن متن أفلاطون. إنّه المتن الذي يهيمن على الفكر الفلسفيّ عبر كثافته

---

(١) اشتهر في اللغات الأوروبية باللّيسيوم، ومنه ليسيه الفرنسية، وهو المدرسة التي أسّسها أرسطو في أثينا، إبّان القرن الرّابع قبل الميلاد.

وعمقه، ذاك أنّ التّأمّل الذي يفرضُه قد شحذ العقول في مختلف الاتّجاهات.

مع أرسطو نكون أمام واحد من أهمّ ثلاثة أنساق بنتها الفلسفة على امتداد تاريخها. طيلة العصور: القديم والوسيط والحديث، كان ثمّة كلّ مرّة فيلسوفٌ ينبري لمحاولة جمع معارف عصره كلّها في نسق واحدٍ: أرسطو، وتوما الأكويني وهيجل. تمثّل أعمالهم الأنساق الثلاثة الكبرى للفكر الأوربيّ.

الأنساق

لا ينبغي أن نُخطئَ الفهم: لا أحد من هذه الأنساق يمثّل مجرّد تجميعٍ للمعارف، ولا أيضاً مجرّد ترتيب وتنظيمٍ للمعارف داخل نسقٍ واحدٍ، يكون بمثابةٍ خزانةٍ مرتّبةٍ ترتيباً جيّداً. إنّ النّسق شيءٌ آخر، مفهوم من الصّعب الإحاطة به ضمن حقل الفلسفة.

بعض الفلاسفة ينفرون من كلّ نسقٍ، إذ يرونَ النّسقَ مضلِّلاً بالضّرورة: فالصورة التي يتصورون بها النّسق، كمعرفةٍ موحّدة منغلقةٍ على ذاتها، يتعارض مع جوهر فكرٍ فلسفيّ بحقّ. هذا ما دعا، على سبيل المثال، الفيلسوف جان وال Jean Wahl، الذي رحلَ عنّا مؤخّراً (١٩٧٤)، بعدما قرأ بإعجاب كبيرٍ عملَ كارل ياسبرز الضخمَ الذي يحمل عنوان **في الحقيقة**، قلنا ذلك ما دعاه إلى أن لا يزيد على أكثر من ملاحظةٍ نقديّة واحدة: «إنّ هذا الكتابَ مفرطٌ في النّسقيّة». ذاك أنّ هذا الطّابع النّسقيّ، يتعارض بالنّسبة إليه مع التّدفّق المتواصل للتفكير عميقاً، ومع القطائع المتكرّرة التي يجرّها معه.

بعكس ذلك، يرفض بعض الفلاسفة، ومنهم أرسطو، باسم الضرورة الفلسفية نفسها، الانكفاء على مشاكل جزئية دقيقة، ويحتاج

فكرهم إلى أن يتمّ في إطار وحدةٍ كليّة. يعتبرون أنّ مسعىً فلسفياً تكمن مهمّته في إعطاء شكلٍ لكليَّةٍ Totalité.

لقد بتنا نشهد اليومَ إفراطاً في استعمال مفهوم الكليّة، لكنّه حين يستعمل على نحو أمثل فإنّه يؤدّي في الفلسفة وظيفةً مشروعة وضروريّة. إنّ الذّهنيّة الفلسفيّة تولد من وحدة شخصٍ يشهد على وحدةِ صيرورَة فكرٍ. والعلامة الخارجيّة على وحدة ذاتٍ مفكّرة، هي بالضّبط الصيغة الموحّدة التي يعرض فيها الشّخصُ الفكرَ الذي أنتجَه. وتلك الوحدة التي يعرضُها أمامنا هي، بالضّبط، نسَقُه. إنّ النّسقَ هو ابتكارٌ، هو إبداعٌ، صيغةٍ [كليَّةٍ]. بالنّسبة إلى فيلسوف نسقيّ، فإنّ كلّ معارف عصرِه، التي ينظّمها في إطار نسقٍ، هيَ كالمواد بالنّسبة إلى فنانٍ. فهو يمنحُها شكلاً عبر النّسق، الذي هو في نفس الآن تأويلُه [الخاصّ] للمواد. لكن ثمّة ما هو أكثر من ذلك: إنّ الشّكلَ النسقيَّ يطبع معناهُ، عميقاً، في المادة التي يحتويها برمّتِها.

لا شيء يكشف عمّا سبقَ أكثر من تعميقِ النّظر في طبيعة العنصر النّسقيّ للأعمال الكبرى التي تشكلّ أنساقاً. فعبر ذلك نستطيع أن نكتشف، أكثر ممّا يمكن أن نفعل عبر العبارات والأقوال الجزئيّة، الشّكلَ الجوهريّ، «الصيغة» الأساسيّة التي، من وجهة نظرٍ فلسفيّة، تميّزُ كلّ واحد من تلك الأنساق.

الفلسفة تسير في طريقها إلى الأبد، فلا تتوقّف أو تكتمل. ويبدو أنّ هذا الطّابع، أي الوحدة المنغلقة للنّسق، تتعارض مع ما سبق. ينبغي أن نتعلّم كيف نستخلص المعنى من ذلك. بعض الفلاسفة -كانط على سبيل المثال- يحرصون، بشكلٍ نسقي نوعاً ما، على تفجير كلّ بداية [ممكنة] للنّسق: فما يهمّ بالنّسبة إليهم هو ما لا يقبل الاختزال، ولا الدّخول في صيغة [كليّة]، أي ما يُفلت من النّسق

ويشظّيه. إنّهم، لكي يعبّروا، بحاجة إلى الإخفاق، إلى اللامكتمل. يبيّنون الطّريقَ التي تفضي إلى الكلّ، لكنّها الطّريق عينُها التي تجعلنا نصطدم بالإخفاق. بالمقابل، يحاول فلاسفةٌ آخرون أن يعطوا القارئ كلّ شيء. لكن إذا ما أمعنّا النّظر سنرى أنّ الإخفاق يوجد بداخل فلسفاتهم أيضاً، كأنّما هو كامنٌ داخل الصيغة الكليّة للنّسق.

إنّ متن أرسطو يلامس كلّ الميادين المعرفيّة: المنطق؛ وعلوم الطبيعة، كالفيزياء، والفلك، والأحياء؛ وعلم النّفس، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسّياسة، دون أنِ نُغفل البلاغة وعمله الشّهير «فنّ الشّعر».

تأثيره كان عظيماً ودائماً. وتاريخ آثارِه مُدهشٌ. بعدما كان ذائع الصّيت في العصور القديمة، اختفى تقريباً من أوربا بسبب هجرات الشّعوب. ثمّ ما لبث أن عاد إليها، عبر شمال إفريقيا وإسبانيا وبلاد الغال (فرنسا)، بفضل العلماء العرب. والقرون الوسطى هي التي شهدت أبلغ تأثير له، بسبب دخوله في صراع مع الفكر المسيحي، قبل أن يخترقَه، في القرن الثالث عشر. وفي الكنيسة الكاثوليكية، أشار القديس توما الأكويني، الملقّب بـ«العالم الملائكيّ»، إلى الأرسطية بوصفها تمثّل سلطة.

كان أرسطو أحد أعلام الفكر العقلانيّ: المنطق، المقولات، الكليّات، القياس. وفي الآن نفسه أبدى اهتماما فريداً بالكائنات التجريبية المفردَة، أي بكلّ ما نصادفُه في التّجربة. وتعلن هذه الثنائيّة عن نفسِها في عمله كلّه. لقد أطلق تيارات فكريّة عبر الدّهشة المتولّدة من مسألة العلاقة بين الكائن المحسوس المفرد والمفهوم الكليّ. ولا يتعلّق الأمر هنا بثنائية شبيهةٍ بتلك التي رأيناها مع أفلاطون. فمع أفلاطون ثمّة الأشياء المحسوسة التي توجد بفضل مشاركتِها المُثُلَ،

وثمّةَ عالم المُثل. وبينهما، في وضعيّةٍ دراميّة، الإنسانُ. ذاك هو ما ندعوه الثنائية الأفلاطونيّة. معه طُرحت مسألة الشّرط الإنسانيّ بين الأشياء المحسوسة والمُثل. ليس الأمر كذلك مع أرسطو، حيث نصادفُ ثنائيّة مختلفةً: المُفرَد والكونيّ، المحسوس المتجسّد والكليّ، أي المجرّد. هذه الثنائيّة تصير داخل فكره تحديداً فعّالةً وقويّة.

مفاهيم جديدة

بعد أرسطو، صار العلماء يدرسون كمّ الموجودات وكيفَها متوسّلين بالمقولات التي نلجأ إليها للتّفكير. إنّ هذه «المقولات» هي مفاهيم، أدخلها أرسطو، بشكلٍ كبير، ضمن اللّغة الفلسفية. وهذه المفاهيم التي صارت تبدو لنا اليوم اعتياديّة، قد كانت جديدة تمام الجدّة عند أرسطو، وكانت تنطوي على شيء من المجازفة لأنّها تخصّ ميداناً كانت تعوزه، قبل أرسطو، المبادئُ العامّة Notions. عندما نقرؤه ينتابنا الشّعور بأنّه يجرّب كلماتِه، ويشكّل أدواته بينما يتقدّم في العرض. وهذا البُعد في تفكيره مدهشٌ: نرافقه خطوةً خطوةً، بينما يكتشف ويسمّي المفاهيم والعلاقات التي لن تكفّ الفلسفة عن استخدامها طيلَة تاريخِها.

إنّ العلوم تنشغل بكمّ الأشياء وكيفِها، متوسّلةً بالمقولات؛ بينما تسعى الفلسفة إلى أن تكون **علم العِلَل الأولى والوجود بما هو وجود**. ولنحاول فهم هذه العبارات.

ما الذي تعنيه: «العلل الأولى»؟

مثالٌ على ذلك: تبحث العلوم في سبب تمدّد المعادن. فتجيب: إنّ الحرارة هي السبب. وما سبب الحرارة؟ النّار. وهكذا دواليك:

بوسعنا أن نواصل، صُعُداً، سلسلة العلل (الأسباب) إلى ما لا نهاية، ودون أن يكون أحدُها عِلّةً أولى. ما علّة السّلسلة بأكملِها؟ لا معنى لطرح سؤال كهذا: إذ لا وجود لعلّة إلا داخلَ سلسلةٍ، [و] بشكلٍ اشتقاقي.

ومع ذلك يرى أرسطو أنّ هناك بالفعل علّةً أولى. علّة لا تدخل ضمن مجال اهتمام العلم، وإنّما الفلسفة: إنّ العلّة الأولى، هي **الوجود بما هو وجود.**

ما معنى ذلك؟ إنّنا نعرف الموجود من حيث هو «هذا» [الشيء] أو «ذاك». ولم يسبق أن صادَفنا الوجود بما هو وجود. لم نصادفه إلا من حيث هو كائنٌ موجودٌ بعينه: إنسان، حيوان، طائر، أشياء، أفكار...

يصرّ أرسطو على أنّ الفلسفة ينبغي أن تتساءل عن الوجود بما هو وجود.

وهنا نضع أيدينا على التوتّر الشّديد الذي يحكم هذا الفكر، ما بين شغفه الكبير بالوقائع الملموسة المفرَدَة، ومتطلّباتِه الفلسفيّة: ينبغي معرفة العلّة الأولى، الوجود بما هو وجود.

الوجود بما هو وجود، كنا قد تساءلنا، فيما سبق، حولَه، وعن علاقتِه بوقائع العالم الحسيّ الزّائلة: كان ذلك مع بارمنيدس. مذهب الوجود هو **الأنطلوجيا**. أن تتساءل: «ما الوجود؟»، معناه أن تطرح سؤالاً أُنطولوجياً.

يسمّي أرسطو الوجودَ في ذاته، أو الوجود بما هو وجود، **جوهراً**. وقبل ذلك، كانت مدرسة ملطيّة قد استعملت هذا المفهوم، وكذلك بارمنيدس. لكنّ أرسطو قد أعاد طرح السؤال بدقّة [ووضوح] جديدين. ذاك أنّ الجوهر، أي الوجود بما هو وجود، الذي بفضله

يكون[١] est شيءٌ، سيتمّ النّظر إليه في ذاتِه. ها قد صارت الفلسفة محاولة لمعرفة الجوهر، وبالتّالي صارت أنطولوجيا.

تنصبّ العلوم على دراسة ما يتحرّك، ما يمرّ ويمضي، ما تستطيع الحواس إدراكه. أمّا الفلسفة، بما هي أنطولوجيا، بما هي ميتافيزيقا -وهنا بالإمكان استخدام الكلمتين معاً بمعنى واحدٍ تقريباً-، فتقصد الوجود الثابتَ. ليس الثّابت بالمعنى الذي يُعدم كلّ إمكانٍ للصيرورة والفناء، وإنّما بالمعنى الذي يجعله يظلّ هو **الوجودَ** عبر كلّ التّحولات. هذه التّحولات لا تلحق الوجود. الوجود «يحمل» التّحوّلات، يجعل الأشياء المتحوِّلَة **تكون**، لكنّه هو نفسه ثابتٌ من حيث هو الوجود، ولا شيء غير ذلك.

يجدر بي أن أنبّه هنا إلى سوء فهم محتمل. إنّ العلّة الأولى التي يتحدّث عنها أرسطو لا ينبغي أن تُفهم كـ«بداية» للعالم. فالأمر لا يتعلّق بذلك، وإنّما يتعلّق بالعلّة الأولى الجوهرية، التي تَحملُ في الموجود كلّ ما عاداه.

بعض المفاهيم الأرسطية تصير ضروريّة بالنّسبة إلينا هنا. أوّلها مفهوما **الصورة والمادة**. إنّ **المادة**، بحسب أرسطو، هي **الوجود بالقوّة**. ماذا يعني ذلك؟ الوجود بالقوّة، لا تشير مطلقاً إلى كائنٍ «بالغ القوّة»[٢]، وإنّما الأمر على خلاف ذلك. إنّ المادة، أو الوجود بالقوّة، هي الوجود من حيث إنّه لم يتّخذ بعد أيّ تحديد يجعل منه «هذا الموجود» أو «ذاك الموجود»؛ هي الوجود في حال عدم

(١) موضّحٌ في حاشية سابقة.

(٢) هذا التحديد مهمّ بالنّسبة إلى الكاتبة، من حيث إنّ العبارة في اللّغة الفرنسية قد تؤدّي إلى لبس.

التّعيين، الوجود الذي قد يصير «هذا» أو «ذاك». لنضرب مثلاً. ثمّة صخرةٌ من رُخامٍ في مَشغَل نحاتٍ. طالما لم يمسّها إزميلُ ذاك النّحات، بوسع تلك الصخرة أن تصير بلاطاً لأرضيّة بهوٍ، أو تمثالاً يجسّد شابّةً، أو حيواناً، أو فاتحاً مظفّراً على صهوة جواده. افتراضياً، هي تنطوي على كلّ تلك الأشكال. من حيث هي صخرة، هي معيّنة (فهي ليست صخرة غرانيت أو كتلة طين)؛ لكنّها من حيث ما سيجعل منها إزميل النّحات تظلّ غير معيّنة. من هذه الزاوية، هي مادّة غير محدّدة، مادة تنطوي على كلّ الأشكال **المفترضة**، التي واحدة منها فقط ستصير **واقعيّة**، فتُقصي الأشكالَ الأخرى عبر محدّداتها الجديدة. وبهذا المعنى -مع شيء من التّبسيط- ينبغي أن نفهم المادّة بما هي، في حال اللا تعيين، الوجود بالقوّة.

بوسعنا القول إذن إنّ المادة مرتبةٌ من مراتب الوجود، **تكون فقط** بوصفها إمكاناً، عبر وضعها المفترض، أي تكون «بالقوّة». إنّ صخرة الرّخام ليست **وجوداً بالفعل**، لأنّها لم تتعيّن بعدُ من حيث ما ستصير إليه، ولذلك هي افتراضياً، بالقوّة، «هنا الشّيء» أو «ذاك» من جملة الأشياء التي يمكنها أن تكونَها. إنّها إمكانٌ.

أمّا الصّورة، فهي ما يعيّنُ المادّة، ما يمنحها التحديد الذي تنتقل بفضله من «الوجود بالقوّة» إلى «الوجود بالفعل». الانتقال من المادّة إلى الصّورة هو اختزالٌ لإمكانات (لقوّة) المادّة عبر محدّدات الصّورة. لكنّه في الآن نفسه توسيع (زيادة) لفاعليّتها، لوجودها بالفعل. هما ذان، إذا ما جاز لنا التعبير، قطبا الوجود عند أرسطو. المادّة هي الوجود بالقوّة؛ الصورة هي الوجود بالفعل، بمعنى تفعيل -بمعنى «واقع فعّال» (وهو ما تعبّر عنه على نحوٍ أفضل الكلمة الألمانية Wirklichkeit، أو الفعل wirken)

سنكون مخطئين إذا ما نحن تصوّرنا وجود المادة في جهة، والصّورة في الجهة المقابلة. كلاّ- بالنّسبة إلى أرسطو فإنّ كلّ ما يوجد هو، بدراجاتٍ متفاوتة، في آنٍ مادّةٌ (وجود بالقوّة) وصورة (وجود بالفعل). كلّ ما نصادفه في التّجربة هو في جانب منه معيّنٌ وفي جانب آخر غير معيّن، أي أنّه في جزء منه مفعّلٌ، وفي جزء ما يزال مفترضاً.

ونبلغ هاهُنا حدساً أرسطياً جوهرياً، حدساً يحرّك نسقَه بأكمله مانحاً إيّاهُ وحدة ديناميّة. كلّ ما يحوز وجوداً بالقوّة يصبو إلى أن ينتقل إلى الوجود بالفعل. كلّ ما ينطوي على ممكنات وجود يصبو إلى جعلها متحقّقاتٍ وجود. كلّ شيء يجتهد في أن يقلّص في ذاته مساحة اللاامتعيّن (المادة) وتوسيع مساحة المتحقّق (الصورة). جميع الموجودات تنحو نحو أكبر قدرٍ ممكن من التحقّق، من التعيّن، من الوجود بالفعل، من الصورة.

وكما هو الشّأن مع أفلاطون، فإنّ إيروس، الرّغبة، حاسمٌ عند أرسطو. لكن «المناخ» هنا مختلفٌ كثيراً: عند أفلاطون، إيروس بشريّ؛ أمّا عند أرسطو فإنّ إيروس أكثر من كونيّ، إنّه أنطولوجيّ.

لنعُد إلى مفهوم العلّة، المركزيّ جداً في فكر أرسطو. بالمعنى المعاصر للكلمة، أضحت «علّة» (سبب) تستخدم ضمن سلسلة منسجمة كلّ جزء منها هو نتيجة لما سبقَه وسبب لما يلحقُه. أمّا عند أرسطو فإنّ الأمرَ مختلف. إنّ ما يدعوه علّةَ شيءٍ ما، هو في المحصّلة أحد **شروطِ واقعيّةِ (حقيقة)** هذا الشيء. جميع شروط واقعيّة الشّيء تسمّى عِللاً.

يميّز أرسطو أربع عللٍ: العلّة **الماديّة**، والعلّة **الصوريّة**، والعلّة **الفاعلة**، ثمّ العلّة التي هي في رأيه أهمّ العلل: **العلّة الغائيّة**.

لنستعد مثالَنا السّابق، مثالَ صخرة الرّخام والتمثال. لا ينبغي أن نتعلّق بالمعنى الحرفيّ للمثال، لأنّه لن يسعفنا في الفهم؛ على أنّ المخيّلةَ قد تعينُنا.

ها نحن أولاء أمام تمثال فارس. ما **علّتُه الماديّة**؟ أي الشّرط الماديّ لحقيقتِه؟ شرطُ حقيقتِه الماديُّ هو الرّخام. دونه لن يتحقّق، حتّى وإن توفّر النّحاتُ، والتّصوّرُ، والإزميلُ، والرّغبةُ في نحته. بهذا المعنى (أي المعنى الأرسطي)، يكون الرّخام علّةً من علل وجود التمثال، علّته الماديّة. العلّة الثانية هيَ **العلّة الصّوريّة**، التي تجعل من صخرة الرّخام تمثالَ الفارس؛ إنّ الصورة تستحوذ على المادّة وتمنحُها تحديداتِ تمثالِ فارسٍ، سالبةً منها باقي الإمكانات الصورية الممكنة. لقد اختزلت الصورةُ إمكانات الرّخام، فعّلَته في صورة تمثال فارس. وما العلّةُ الفاعلةُ إذن؟ إنّها ما يعملُ فعلياً، عبر نشاطه، على إدخال الصورة في المادّة. وهي هنا شغل النّحات بواسطة إزميله الذي يُجسّد الصورة في المادّة ويفعّل الرّخامَ في صورة تمثال فارس. (لا شك في أنّ العلّة الفاعلة هي أقرب العلَل إلى مفهوم العلّة بمعناه المعاصر). وأخيراً ثمّة **العلّةُ الغائيّة**: لا يعني لفظ «الغاية» هنا نهاية سيرورةٍ، وانقضاءها، وإنّما يعني **هدَف** سيرورةٍ، وبالتّالي معنى لها. بالنّسبة إلى أرسطو، فإنّ الغاية (الهدف) هي علّة السيرورة كلّها، لأنّ لولاها لما تمّت. الغاية إذن شرطٌ من شروط واقعيّة تمثال الفارس - قد يكون النّحات مثلاً، قد رغب في إبداع شيء جميل، أو تخليد حدثٍ مجيد في ذاكرة النّاس.

تلك الغاية هي التي قادته يوماً إلى البحث عن صخرة الرّخام؛ وبفضلها صمّمت عينُ مخيّلَتِه صورةً؛ وهي ما دفع يده إلى أخذ الإزميل والاشتغال به على كتلة الرّخام إلى أن استحوذت الصورةُ

على المادّة. هذه العلّة إذن هي العلّة الحاسمة في وجود التمثال.

لقد صار السوسيولوجيون اليوم يضعون الدّافع في صدر كلّ سيرورة، ويقصدون الدّافع بمعنى معطىً سيكولوجيّ. إنّ منهجهم ارتدادي régressive، اختزالي. لا يتوافق والعلّة الغائية لدى أرسطو. فبالنّسبة إلى أرسطو لا تنحصر العلّة الغائيّة في نشاط بني البشر: إنّها تكمن في بنية العالم والوجود نفسها. إنّ العلل الأربع هي بمعنى ما مقوِّمةٌ للوجود أنطولوجياً.

يسمّي أرسطو الصورةَ إيدوس eidos، والكلمة نفسُها تشير عند أفلاطون إلى **المثال**. هناك في الحقيقة رابطٌ ما بين الصورة الأرسطوطاليسيّة والمثال الأفلاطوني. لكن ثمّة أيضاً اختلافٌ جوهريّ بيّنٌ. كلا المفهومين يشيرُ إلى جوهر (ousia)، إلى مبدأ معقول[١]. لكن عند أفلاطون المثالُ خالد، ثابت، مُفارق، يوجد - بمعنى ما- في ذاتِه، بينما يحوز الإيدوس عند أرسطو دلالةً وظيفيّة، ديناميّة، ضمن سيرورة التحقّق.

على امتداد تاريخ الفلسفة نصادف، عديد المرّات، «ثنائيات» الفلاسفة، نقصد ذاك النّوع من الفلاسفة الذين يتمّ النّظر إليهما «أزواجاً»، حيث تُعقد بينهما المقارَناتُ والمعارضات. وننتهي إلى الاكتشاف بأنّهما كلّما ازدادا قرباً، ازدادا اختلافاً. وفي نهاية المطاف يظهر أنّ ما يجعلهما متعارضَين يضرب عميقاً حتّى جذور تفكيرِهما. إذّاك نصطدم بمستحيلٍ، مستحيلٍ يتمثّل في عدم إمكان الانخراط في آنٍ بمسعَيْهما [المختلفَين] في التّفلسفُ. ننخرط في أحدهما، ثمّ في الآخر، لكنّنا أبدا لا نستطيع اقتحامهما معاً بشكلٍ متزامن.

ينبغي أن نضيف بأنّ الفلاسفة الكبارَ يصيرون، بالنّسبة إلى من

---

(١) مُدرَكٍ عقلاً.

يلحقهم من مفكّرين، وسائل تعبير، أدوات يستخدمها تفكيرهم الخاصّ. جميع الفلاسفة قد تتلمذوا في مدرسة عظماء الماضي. وحين يرفضونهم فيما بعد، فإنّ ذلك لا يعني نقضهم. وإنّما هم يسعون، عبر رفضهم ذاك، إلى أن يعبّروا، بلغةِ سابقيهم، عمّا أنتجوه بأنفسهم، عمّا ينتمي إليهم، في حقل التّفكير. إنّ الفلاسفة الكبارَ إذن، هم بشكلٍ دائمٍ، عُرضة لسوء الفهم، والهجوم، وسوء التدبّر، ولكن بشكل مُنتِج. بوسعنا أن نعتبر تاريخ الفلسفة كتاريخٍ لعملياتِ سوءِ فهمٍ. لكنّها عمليات تتوزّع ما بين سوء فهم عقيم، وسوء فهم مُنتج. بعضهم يدّعي تصحيح معلّمي الماضي الكبار، على طريقة المدرّسين، فيعمد إلى قلمٍ أحمرَ يسطّر به على النّقط التي بدا له أنّ أولئك الكبارَ قد أخطؤوا فيها. (وفي الغالب الأعمّ يتعلّق الأمر بنقطٍ مركزيّة، أساسيّة). بيد أنّ الفيلسوف الحقّ لا يهاجم معلّماً من المعلّمين القدامى إلا سعياً إلى صياغة رؤيةٍ فلسفيةٍ جديدةٍ صياغةً أمثلَ. يصير الهجومُ آنئذٍ وسيلةً تعبيرية.

عوداً إلى المقارنة بين أرسطو وأفلاطون: إنّ الصورة عند أرسطو **مُحايثةٌ**، ما يعني أنّها توجد في كنف المادّة، وتنطبع فيها. أمّا المثال الأفلاطوني، فيوجد في انفصال عن المادّة، مفارقٌ، والأشياء المحسوسة «تُشاركه» الكمالَ ليسَ إلاّ. يجرّ هذا الاختلاف نتائج مهمّة، تصل حتّى الشّرط الإنسانيّ. مثلاً، مشكلة العلاقة بين النّفس والجسد عند أرسطو عصيّةٌ على الحلّ. ذاك أنّ النّفس والجسد في جوهرهما مختلفان. الجسد بمثابة السّجن للنّفس. أمّا بالنّسبة إلى أرسطو فالأمرُ مغايرٌ. فإذ يعتبرُ الصورة محايثةً، يبلورُ نظرية عن وحدة النّفس والجسد: النّفس صورة الجسد.

إذا ما عدنا إلى نظرية العلل الأربع، فإنّنا نصادف مجدّداً موضوعة الحنين، أي الجهد الذي يبذله الموجود سعياً إلى ما هوَ ليس عليه. فالعلل الأربع جميعاً تؤدّي إلى التحقّق المنشود، تعمل على الانتقال من اللامتعيّن إلى المتعيّن، من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. يبلور أرسطو **تصوّراً ديناميأ وغائياً عن الطّبيعة**. إنّ الطّبيعة تصبو إلى...، ترغب في...، يحرّكها بأكملها الإيروس. إيروس يعني الحبّ، الرّغبة. يتحرّك في الطّبيعة ضرب من الصّنعة، ضربٌ من القدرة التقنيّة، الموجّهة، الغائيّة، التي تشتغل المادّةَ من الدّاخل. إنّ الطّبيعة، في حقيقة الأمر، هي ذاك. إنّها بمثابة العقل بالنّسبة إلى الأشياء. ما من قطيعة بين الطّبيعة والعقل.

هكذا نلفي أنفسنا أمام نموذج تفكير مختلف عن النّموذج الأفلاطوني. إذا ما كان أفلاطون قد استلهم من نموذج معيّنٍ، فإنّ ذاك النّموذج سيكون هو الرّياضيات، بكمالها الثابت. التساوي التّام في المعادلة الرياضية يتوافق مع كمال المِثال. أمّا النّموذج الأرسطي فيتوافق بالأحرى مع نموذج البيولوجيا، علم الأحياء، حيث تسود الرّغبة والغائيّة.

سبق أن تحدّثنا عن ثنائية أفلاطون: الأشياء المحسوسة- والمُثل. إنّهما يشكلاّن **مستويَين من الوجود**، ينبغي تجاوز القطيعة بينهما بواسطة الفلسفة. أمّا عند أرسطو فنعثر، على خلاف ذلك، على **سُلمّ للموجودات**، على تأويل تراتبيّ للطبيعة: المادّة الجامدة؛ المادة العضويّة؛ الجسم الحيّ؛ وضمن الجسم الحيّ الأعضاءُ. بفضل الصّورة تشكّل الأعضاءُ وحدةَ الكائن الحيّ؛ وهذه الصورة هي ما يسمّيه أرسطو **النّفسَ**. لا يُؤخَذ هذا اللّفظ هنا بمعناه الرّوحي

الإنساني: وإنّما هو يشير إلى مبدأ الحياة الذي يخلق وحدةَ الجسم الحيّ.

وعلى امتداد صعودنا في مراتب الكائنات الحيّة نصادف في كلّ مرتبةٍ عدداً أكبر من الموجودات بالفعل وعدداً أقلّ من الموجودات بالقوّة. يحكم هذا السّلّمَ إذن سعيٌ دؤوبٌ إلى كسب **قدرٍ أكبرَ** من الاستقلاليّة. كلمّا ارتفعت درجة التنظيم -وبالتّالي درجة وحدة الكثرة- كلّما زادت قوّة فعل النّفس. الصّورة تستولي على المادّة، وتكبح اللاتعيين.

في الطّبيعة الحيّة، ثمّة بدءاً النّباتات. وتملك الوظيفة الغاذية. تأخذ المادّة من محيطها وتستدمجها. صورتُها تشبه المادة الجامدة، لكنّها تنطوي على إمكان أن تصير حيّة. إنّها تضمن تحقّق حياة المادّة في وحدة جسم نباتيّ.

فوقها يوجد **الحيوان**. هو قادرٌ على **الإحساس والحركة**. يتساءَل أرسطو حول الانتقال، حول **الاستمراريّة**، التي من الممكن أن تكون بين النّبات والحيوان. جوابهُ: الحيوان نباتٌ استدخل جذورَه، جاعلاً منها أحشاءَه.

لا ريب في أنّ عبارةً كالسّابقة لن تعنيَ شيئاً يذكر بالنّسبة إلى البيولوجيا المعاصرة. لكن بالنّسبة إلى قارئ فلسفة، فإنّها تنطوي على معنى عميق وبالغ الأهميّة. إنّها تكشف له كيف كان أرسطو يفكّر. إنّ النّبات، بجذوره، ما يزال غير مستقلٍّ تماماً عن المادّة اللامتعيّنة التي تحيط به. منها يستمدّ الغذاءَ، وإليها يظلّ مسمّراً. وحين ننتقل إلى الحيوان نلاحظ تحقّقاً للصّورة بما هي **استقلال وتعيُّن**: إنّ الجذور المستدخَلَة، التي صارت أحشاءً، تسمح بالانتقال

من تسمّر النّبات إلى حريّة الحركة، التي ينضاف إليها، عند الحيوان، الإدراك الحسيّ. لقد انتصرت الصّورة.

وأخيراً، الإنسان قادرٌ على **التّفكير**. ليست جذوره داخل جسمه فحسب، وإنّما هو أيضاً قادرٌ على أن يوحّد في ذهنه، عبر التّفكير، كلّ ما يصادفه. يستطيع أن يمنح أيّ شيء، عبر التّفكير، «صورةً» و«وحدَةً».

هذا التّراتب الذي يحكم الموجودات، الذي ينطلق من المادّة إلى الصورة، ومن النّبات إلى الإنسان، مروراً بالحيوان، يبيّن لنا كيف يشتغل الإيروس، تلك العلّة الغائية التي تجتهد في سبيل أن توجد، في أن تنتقل دوماً مرتفعة في المراتب من قوّة المادّة اللامتعيّنة والسلبيّة، إلى الوجود بالفعل.

إنّ الفكر الأرسطي فكرٌ غائيٌّ تماماً. العلّة الغائية، الحاسمة، هي الرغبة الكونية في صورة، في الفعل، في الاستقلال. وعلى الرّغم من شساعة هذا النّسق، إلا أنّه لا يقدّم تفسيراً شاملاً ونهائياً. لكنّه يمنح خطاطات تفكير تسمح بالبحث إلى ما لا نهاية. وبهذا المعنى لا يتعلّق الأمر، داخل هذا النّسق، بمعرفةٍ مغلقة؛ وإنّما بالأحرى هو دعوة إلى البحث.

الأخلاق

إذا ما كان أفلاطون يثبت في كلّ موضع التعارض ما بين النّفس والجسم، فإنّ أرسطو، كما رأينا، يؤكّد وحدتهما. لكن هنا أيضاً ستكون ثمّة مراتب. كلّما تخلّصت النّفس من المادّة، إلا وارتفعت. كلّما ازدادت تحقّقاً بالفعل، قلَّ خضوعها المنفعل للمادة وللاتعيُّنها. كلّما تعيّنت كإرادة فاعلة، إلا وزاد تحقّقها بالفعل. ثمّة إذن مراتب

عدّة في تحقّق النّفس. في أعلى المراتب يوجد العقل، الذي ينقسم بدوره إلى مستويين: العقل الفعّال، والعقل المنفعل. المنفعل هو، إن جاز القول، ما يعادل الأسرى المقيّدين في كهف أفلاطون: يحتاجون الظلال كي يفكّروا، وبالتّالي هم ما يزالون تابعين للعالم الخارجيّ، للمادّة. أمّا العقل الفعّال، فيحوز استقلاليته، ينعتق من كلّ انفعالٍ، ينعتق من المادّة. هو إذن خالد.

لا يقول أرسطو، مع ذلك، بخلود النّفس الشّخصيّة. وحده الجزء الفعّال من العقل، المتحرّر تماماً من المادّة، خالدٌ. لكن في هذا المستوى يكون العقل غير شخصيّ.

نحن، بني البشر، كائناتٌ متوسّطة، وما يناسبنا هي الوسطيّة. فكرة الوسطيّة هاته تخترق مجمل ميادين التعاليم الأرسطية، وخاصّة ميدان الأخلاق. كلّ كائنٍ منذورٌ لكي يضطلع بالوظيفة التي وُجد لأجلها. ونحن أيضاً علينا أن نفعل ما نقدرُ عليه، ما قُيِّضَ لنا. وغايتُنا، ككائنات بشريّة، هي أن نحوزَ نفساً فعّالة، تناسب العقلَ الفعّال؛ وذاك ما تسعى دوماً إليه الفضيلةُ جاهدة. ومع ذلك ليست الفضيلة البشريّة مُطلقاً. إنّها تستطيع تمييز المُطلق، لكن علينا أن **نكتفيَ بالوسطيّة**، التي هيَ خاصّةُ البشر. وذاك ما يسمّيه أرسطو **القاعدةَ الذهبيّة**.

السياسة

شأنه شأن أفلاطون، يولي أرسطو أهميّةً بالغة **للسيّاسة**، [أي] تنظيم الدّولة. على أنّنا نجد لدى أرسطو عدداً من الأمثلة المستقاة من الحياة الواقعيّة، والتي تبيّن ما ينبغي القيام به حين مواجهة هذا المشكل أو ذاك.

إنّه يحلل مختلف البنيات الممكنة للدّولة وأشكال الحكم، ويجتهد في استخلاص ما تنطوي عليه من إمكانات، ومزايا ومساوئ. وما تزال تأمّلاته السياسية تحتفظ، حتى يومنا هذا، بأهميّتها.

بالنّسبة إلى أرسطو فإنّ الإنسان هو **Zoon Politicon**، أي «حيوانٌ سياسيّ». هذا لا يعني أنّ على كلّ إنسانٍ أن يصير رجلَ سياسةٍ. وإنّما يعني أنّ كلّ كائنٍ بشريّ هو، في جوهره، عضوٌ ضمن مجموعةٍ منظّمة، ضمن Polis، وتعني هذه الكلمة «مدينة–دولة». ليس الكائن البشريّ بالعَرَض (أي عبر ملابساتٍ طارئة) **مواطناً**، وإنّما هو كذلك بالجوهر (أي عبر ماهيته). لذا ليست مشاكل الدّولة بالنّسبة إليه مجرّد مشاكل ثانوية أو عابرة، وإنّما هي تهمّه بشكلٍ أساسيّ، باعتباره إنساناً.

ولذا لن يكمن النّموذج الأمثلُ في الشّخص ذي النّزعة الفردانيّة، الذي لا تعني له الدّولة شيئاً؛ ولا في الفوضويّ الذي لا يعترف بأيّ قانونٍ أو واجب، وينادي بالاستقلاليّة الاعتباطية الخالصة والبسيطة. إنّ الإنسان حيوانٌ سياسيّ والروابط التي تجمعه بالدّولة تدخل في نسيج ماهيته. على أنّ **المدينة–الدولة** ليست معطى بسيطاً من معطيات الطّبيعة. وإنّما عبر الدولة تُساءل الإشكالية السياسية برمّتها. ففي كنف **المدينة–الدولة** ينبغي أن نأخذ بالحسبان كلّ الأبعاد الإنسانيّة. ومذّاكَ تنطرح بشكلٍ ملموس كلّ المسائل السياسية–الأخلاقيّة، على المستوى الواقعي، ضمن دولةٍ محدّدة، مع مواطنيها كما هم– ويكون لزاماً إيجاد التوازن ما بين الكثير من المتطلّبات المختلفة، بل وحتّى المتناقضة. وإنّها لحاسمةٌ هنا فكرة التوازن.

مطلبان اثنان: مطلب التوازن، ومطلب الجهد المبذول

شطرَ...، هما مطلبان مركزيان بالنّسبة إليه. وبالتّالي ليس ثمّة مستوى مستقرّ يمكن أن نبلغه بشكلٍ نهائيّ، لا في الأخلاق ولا في السياسة. ينبغي أن نسعى دوماً إلى تحيين الغاية النهائيّة، وأن نكون «فاعلين» أكثر فأكثر، لكن في الآن نفسه ينبغي أن يظلَّ قائماً العامل الذي يضمن الاستقرار والوسطيّة، [نقصد] القاعدة الذهبيّة، التوازن. وإنّ التوتّر ما بين الطّرفين السابقين يظلّ قائماً ويطبع كلّ وضعيّة أخلاقيّة.

ومثله مثل أفلاطون، يولي أرسطو أهميّة بالغةً لمسألة تطهير النّفس. وذاك، بالنّسبة إليه، أمرٌ يُبلَغ، على وجه التّخصيص، عبر الشِّعر، وفي ذلك يناقض أفلاطون الذي -وإن كان هو نفسه شاعراً- ظلَّ يحتاط من الشّعر، وسعى إلى طرد الشّعراء من جمهوريّته. إنّ التراجيديا هي ما يلعب، في المقام الأوّل، بالنّسبة إلى أرسطو، دوراً عاماً داخل المدينة. إنّ التراجيديات الكبرى هي، في اعتقاده، عروضٌ فُرجويّة مطهّرة، فهي تسبّب ما يسمّيه **بالتطهّر Catharsis**.

إنّ الجمهور الذي يتابع الموضوع التراجيدي يشعر، حين يشهد الكارثة الأخيرة، بقوّةٍ بمدى عظمة وصِغر الكائن البشريّ. عبر الأزمة التراجيديّة، يمرّ كلّ متفرّج، كما يمرّ المتفرّجون جميعهم، من عمليّة تطهّر تحرّرُ نفسَهم من إسار الأهواء ومن الاضطرابات التي قد تخلّفها.

إنّ ذاك التطهّر تطهّرٌ روحيٌّ أكثر منه نفسيّ، وهو عبادةٌ أكثر منه ترويحٌ عن النّفس. الإنسان يعبر الأزمة؛ فيلفي نفسه متطهّراً؛ يخضع للآلهة. فلا يُدمَّر: إذ من خصائصه معرفة الخضوع للقدرة الإلهية.

أثناء عرْضٍ تراجيدي، يَخبِر المتفرّجُ التّجربةَ، بمعنى ما، في قلب الأزمة، تجربةَ أن يجتمع فيه، في آنٍ، التوتّرُ الأقصى والسكينةُ

الأمثل، وهكذا، إذ يغادر سجنَ الأهواء البشريّة المتضاربَ، يبلغ - لبرهةٍ- السكينة الإلهية.

الرّغبة والمتعة

ينبغي أن نعود إلى التّصوّر الأرسطي في الحركة. لقد سبق أن تطرّقنا إلى مسألة تراتب الكائنات السّاعية، عند كلّ مرتبةٍ، إلى المزيد من التعيّن، إلى المزيد من التحقّق، وعن الرّغبة التي تعتملُها في المرور من القوّة إلى الفعل. كلّ كائن إلا ويصبو إلى أن يستكمل ما في قدرته، وبالتالي إلى المرور من الممكن إلى المتحقَّق. يبيّن أرسطو أنّ الرّغبة، التي تحرّك سلّم الكائنات بأكمله، تتوّجُ بالمتعة. يشعر كائنٌ بالمتعة حين يحقّق الفعل الذي يقدر عليه. الرّغبة، والمتعة، والفعل، هي عند أرسطو ألفاظٌ ثابتة. ويحرّك الطّبيعة برمّتها رغبةٌ أبديّة.

وتتولّد عن تلك الرّغبة الأبديّة فكرةٌ عميقة في فلسفة أرسطو: فكرة **زمنٍ أبديّ**. تستثيرنا الفكرةُ الآتية: الزمان والأبديّة لا يتوافقان. فالأبديّة لازمنيةٌ. إنّ الرياضيات، الأشكالَ الهندسية لا زمنيّة، فهي لا تخضع للزّمن. ليست تلك هي فكرة أرسطو: فبإبرازه الصيرورةَ، التي لا بداية لها ولا نهاية، والتي تحكم كلّ الأشياء، يثير فكرةَ زمنٍ أبديّ. وليس المقصود بذلك زمناً يمتد إلى ما لانهاية في الماضي والمستقبل: وإنّما هو زمن ذو طبيعةٍ مختلفة إذ يظلّ محكوماً، في العمق، بـ«المحرّك الأوّل»، الذي سوف نتطرّق إليه. ونرى هنا أيضاً: ليس أرسطو بالمصنِّف الجامد كما يصنّفُه بعضهم. ذاك أنّ الحركة تخترق نسقَه برمَّته. وفي نهاية المطاف، من الضروري أن يكون ثمّة **محرّكٌ أوّل**.

بالنّسبة إلى الإغريق، ليس ثمّة خالقٌ. هم لا يطرحون سؤال

بداية العالم. وكذاك الأمر عند أرسطو: ليس ثمّة خَلْقٌ من بعد عدَمٍ ex nihilo، خلقٌ انطلاقاً من عدم. بالمقابل، نعثر لدى أرسطو على فكرة أصل الحركة، فكرة المحرّك الأوّل.

وهذا تحديداً ما سيتعلّق به، لاحقاً، الفكرُ المسيحيّ.

المحرّك الأوّل والفعل الخالص

تثير فكرة المحرّك الأوّل لدى العقل البشريّ إحدى أكبر مشكلاته، حيث يصطدم بحدوده. كيف يمكن تصوّر هذا المحرّك الأوّل، الذي تنطلق منه باقي الحركات جميعها، دون أن يكون هو نفسه متحرّكاً، بما أنّه لا يمكن أن ينتج عن أيّ شيءٍ آخر؟

يقول أرسطو إنّ هذا المحرّك سرمديّ، ممّا يعني أنّه لم يعرف بداية في لحظةٍ ما من الزّمان. سرمديّ: يعني أيضاً أنّه في كلّ حركةٍ تقع، يكون هو المتحرّك، وأنّه في الآن نفسه متعالٍ (مفارقٌ) عن كلّ حركة.

لهذا فإنّ فلسفة أرسطو هي في آنٍ فلسفة **المحايثة والمفارقة**.

المحرّك الأوّل يوجد في الزّمان، لكنّه ليس زماناً. إنّه واحدٌ، مفرد، بلا امتداد، ولا أبعاد. لماذا؟ لأنّ من الصّعب التفكير فيه عبر تعيين حدودٍ له. فإذا ما كان محدوداً، فإنّه لن يقدِر على إطلاق حركة لا متناهية. لكن، إذا ما كان غير محدود، فإنّه لن يقدر أن يكون «فاعلاً» على التّمام. ينبغي أن نذكّر هنا بأنّه، بالنّسبة إلى الإغريق، تمثيل اللانهائيّ ينطوي على نقص، نقص في الشّكل وبالتّالي في الوجود.

نستطيع، بحقّ، أن نطلق على الفعل الخالص اسم الإله، وأن نقول إذّاك إنّ الطّبيعة بأكملها تحرّكها «الرّغبة تجاه الإله». لكن ليس

الإله هو ما يحرّك الكائنات ويجذبها إليها. وإنّما، بالنّسبة إلى أرسطو، الكائنات هي ما يصبو إلى الفعل الخالص عبر الرّغبة. إنّ الكون بأكمله، هو على نحوٍ ما، معلّقٌ بالفعل الخالص عبر الرّغبة. والفعل الخالص هو الخير الأسمى، العقل الخالص، هو الإله.

إنّه الفاعل الأسمى، الذي هو غاية ذاته. لا يمكن أن يصبوَ إلى شيء آخرَ أسمى منه. إنّه فكرٌ، لكنّه فكرٌ فاعلٌ، لا تشوبه مادّة، ولا تعلقُ به بقيّةٌ من قوّة، بقيةٌ من لا تعيّنٍ. إنّ الفكر يفكّر في ذاته بذاته.

هنا نكون أمام -إذا ما استعملنا مفهوماً من مفاهيم كارل ياسبرز- **شفرةٍ**، أي طريقة رمزية في التّعبير. ضرْب من الأسطورة الفلسفية: الفكر، الفاعل بشكلٍ خالصٍ، الذي يفكّر في ذاته بذاته، ويحقق اكتماله في عملية التفكير الذاتية تلك.

ثمّة ملاحظةٌ مهمّة: يبيّن أرسطو أنّ طرفي التراتب الأنطلوجي، الذي يمتد من المادّة إلى الصّورة، من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، يشتركان في فكرنا. فلا نقدر أن نتمثّل المادّة كإمكانٍ خالصٍ، ولا الفعل الخالص كتحقّق كامل. لماذا؟ عندما نفكّر في المادّة، على سبيل المثال «كتلةً من رخامٍ»، فإنّنا نمنحها أصلاً جملةً من الخصائص المحدّدة. إنّنا عاجزون عن التّفكير في المادة كإمكانٍ خالصٍ، أي دونما تحديد. كما أنّنا عاجزون عن التّفكير في الإله بوصفه فعلاً خالصاً. ومع ذلك نستطيع، على نحوٍ ما، أن نستشرف ما تقصده هذه العبارة، أي المعنى المتعذّر الذي ترمي إليه: الحريّة الأسمى، الحقيقة الأسمى، الكمال الأسمى لفكرٍ لا يجادل ذاتَه -على خلاف ما يحدث عندنا على الدّوام-، وإنّما يعثر في ذاتِه على غايته.

إنّ الفكر الإلهي، يقول أرسطو، هو فكرُ الفكر. إنّه في الآن

ذاته سعيٌ وغاية، وليس بمقدورنا أن نحاكيه. فالإنسان ليس فاعلاً إلا بباعثٍ من نقصٍ، من حنين، من رغبة. أمّا الفعل الخالص فيكتمل في الفعل نفسه.

ويكشف أرسطو عن انعكاسٍ لهذا الفعل الكامل في حركة الكون الدائريّة. عبر المكان والزّمان، يعكس الكون كمال الفعل الخالص. إنّ الحركة الدائريّة هي الحركة التي تكتمل في ذاتها.

هكذا يعبّر أرسطو، بواسطة اللّغة البشريّة، بواسطة «شفرات»، عن شيءٍ من الألوهية.

ماذا عن الإنسان، ضمن هذا الكون؟ ينبغي أن يجد مكانته الدّقيقة، بحسب مرتبته الدّقيقة. وهذه المكانة لا تكون مطلقاً طرفاً أقصى. ليس بوسع الإنسان أن يفكّر في المادّة خالصةً، ذاك أنّها تكون شديدة اللاتعيّن؛ ولا يستطيع أن يفكّر في الفعل الخالص، فكرِ الفكر، لأنّه يعمى عن ذلك. الأطراف القصوى تُفلت من إدراكه. إنّ الإنسان هو كائن المقادير المضبوطة. فضيلتُه لا ينبغي أن تسعى إلى المطلق وإنّما إلى القدر المناسب. وليس القدر المضبوط هو المتوسط، وإنّما هو ما ينكشف للعقل الذي يعي تمنّعَ الأطراف القصوى على إدراكه. فعلى الرّغم من قدرته على التعالي، إلا أنّه يدرك أنّ مكانته ليست في الأطراف القصوى. وبوسعه أن يدبّر حياته تدبيراً متوازناً، حياةَ إنسانٍ، مخلصاً لغايته الكامنة في الوسط العادل.

من هنا نفهم إعجابَ أرسطو بالتراجيديات اليونانيّة. إنّ التراجيديا تدين غلوّ بني البشر، تدين غطرستَهم. وإذ تدفع بنتائج الغلوّ حتّى حدودها القصوى، فإنّها تعيد النّاس إلى مكانتهم المضبوطة، وإلى ضآلتهم إزاءَ المطلق.

الأبيقوريّون

(القرنان الرّابع والثالث ق. م)

لنبدأ بتذكير موجز: لا أسعى هنا إلى كتابة تاريخ متّصلٍ للفلسفة الأوروبيّة. وإنّما أحاول فقط أن أضيء، بطريقة تجمع أشدّ ما يمكن من البساطة والقوّة، بعض [لحظات] الفكر الحاسمة والمجدّدة، التي أدّت الدّهشة الفلسفية إلى انبثاقها على امتداد القرون، سعياً إلى جعل المفاهيم والمشكلات تفرض نفسها بواقعية في نفس القارئ، هي وما تستتبعه من معالم ورهانات.

سننصرف اللّحظةَ إلى دراسة مدرستَين اثنتَين، أولاهما المدرسة الأبيقورية، ثمّ المدرسة الرّواقية. كلّ واحدة منهما تمثّل تقليداً فلسفياً مستمراً، ظلّ تأثيره محسوساً، بشكلٍ يتراوح ما بين الاتصال والتّقطّع، على امتداد القرون. بالطّبع قد أُنشئت المدرستان في بداية أمرهما من طرف فلاسفة، لكنّهما ما لبثتا أن انتشرتا انتشاراً واسعاً بين أفراد الشّعب، وعند الأخلاقيّين والخطباء، الذين كانوا يستعيرون منهما الكثير من الحجج والأمثال أثناء المجالس العموميّة. بالإمكان أن نتخيّل مثلاً، خاصّة في روما، مجموعاتٍ من المواطنين يتبادلون

الخطب على الملأ، في مشاهد أشبه ما تكون بتلك التي تعرفها هايد بارك[١].

وإذا ما كانت تانك المدرستان قد أصابَتا شهرةً عظيمةً، فإنّ مردّ ذلك إلى كونهما لم تسعيا إلى امتلاك معرفةٍ -وهو ما يشكّل عموماً هاجساً أرستقراطياً لا يمسّ إلا فئةً قليلة من النّاس-، بقدر ما رامتا مدَّ الجميعِ بمساعدةٍ في مجالات حياتهم اليوميّة، وتقليص المخاوف التي تعوق بلوغهم الاطمئنان.

كلّ واحدةٍ من المدرستين تبلور نظريّةً تقدّم نفسها في المقام الأوّل باعتبارها ذاتَ طبيعةٍ أخلاقيّةٍ. يتعلّق الأمر باتّخاذ موقفٍ عمليّ إيجابيّ إزاءَ الألم والموت. حيث ينبغي أن تعِين التعاليمُ النظريّةُ، كما النّصائح المُسداةُ، النّاسَ -وليس الفلاسفة فحسب- على العيش على نحوٍ أفضل.

وكما أسلفتُ، لقد عبَرت هاتان المدرستان القرون، في أشكالٍ مختلفة، وفق عديد التّنويعات والتّشعبات.

عاش أبيقور أواخرَ القرنِ الرابع والقرنَ الثالثَ قبل الميلاد. وقد بلور نظريَّتَه، في قصيدةٍ طويلةٍ شهيرة، الشّاعرُ اللاتيني لوكريتيوس، الذي عاش في روما إبّان القرن الأوّل قبل الميلاد. واسم القصيدة De rerum natura (في الطّبيعة).

ينقسم المذهب الأبيقوري إلى ثلاثة أجزاء.

أوّلُها **القانون** la canonique أو **المنطق**، وهو القسم الذي يحوي مجمل المبادئ والقواعد الضروريّة للبحث عن الحقيقة.

---

(١) حديقة لندنية تحوي ركنا شهيراً يسمّى «سبيكرز كورنر»، يجتمع فيه المتحدّثون كلّ يوم أحدٍ لإلقاء الخطب بكلّ حريّة.

وثانيها، **الطبيعة** la physique، أي نظريّة الطبيعة، حيث تُفعَّل مبادئ وقواعد القسم الأوّل. أمّا الثالث، وهو أهمّ الأقسام وعلّة وجودها، فهو **الأخلاق**، التي تحدّد الغايات التي ينبغي اتّباعها في الحياة، وتبيّن السّبل لبلوغها.

بالنّسبة إلى الأبيقوريّين، تكمن غاية الفلسفة -أي الأخلاق في ضوء القانون والطبيعة- في مساعدة النّاس على بلوغ السّعادة. على أنّ ما يسمّونه سعادةً، هو في المقام الأوّل، سلامُ النّفس. إذ يتعلّق الأمر بتحقيق حالةٍ جوانيّة من السّلام، والسّكينة، يسمّيها الأبيقوريّون **أتاراكسيا** (طمأنينة). وهذه الأتاراكسيا هي نقيض اللامبالاة أو عدم الاكتراث. إذ تجد أساسها في [تحقيق] **استقلالٍ** جوانيّ جذريّ، عن كلّ تهديد [خارجيّ]، وأيضاً عن كلّ مصدرٍ للّذة. النّقطة المركزية هي رفض الاستعباد لأيّ شيء كان. أن تكون تابعاً للذّة ما -ليس فقط لمخدّر-، معناه أن تصير عرضةً للخارج، أي أن تكشف سلامَك الجوانيَّ، وبالتّالي تكشف سعادتك إزاء خطر حرمانٍ؛ ذاك أنّ كلّ ما هو برّانيٌّ، والذي يمارس علينا الغوايةَ، من الممكن أن يُنزعَ منّا.

وحتّى نحصّل ذاك السّلام، تلك «السّعادة»، ينبغي أن نملك فكرة سليمةً عن الطبيعة التي نعيش في كنفها، وعن القوانين التي تحكمُها.

ما العائق الأساسيّ الذي يحول دون أن نعيش في طمأنينة؟ دون أن نكون سعداء؟ إنّه الخوف. ما المخاوف الأساسيّة التي تمنعنا من أن نكون سعداء؟ يجيبنا الأبيقوريون: **الخوفُ من الآلهة والخوف من الموت**.

ينبغي إذن أن نبلورَ، متوسّلين بالقانون، طبيعةً تمكّننا من هزم الخوف من الآلهة والخوف من الموت. لقد أبدع الأبيقوريّون نظريّة

في الكون والطّبيعة تستند إلى مبدأٍ مزدوج: لا شيء يأتي من لا شيء، ولا شيء يضيع في اللاشيء. إنّه مبدأ يحفظ للوجود هويّتَه. لا شيء يأتي من لا شيء: فإذا ما كان بالإمكان أن يأتيَ شيءٌ من لا شيء، يمكن إذّاك أن يأتيَ أيُّ شيءٍ من أيّ شيء. لماذا؟ لأنّ ليس ثمّةَ ما يناقضُ شيئاً ما، أشدَّ من اللاشيء. ثمّ: لا شيء يضيع في اللاشيء. والحقّ أنّه إذا ما كانت ثمّة أشياء تضيع في اللاشيء، -في الوقت الذي لا يأتي فيه شيءٌ من لا شيء- فسينتهي الأمر بأن لا يظلّ ثمّة شيءٌ بالمرّة.

ثمّة إذن ضرب من الثبات يحكم العالمَ، ثباتٌ قمينٌ بأن يقضيَ على كلّ خوفٍ من نهاية العالم. إنّ العالم ضربٌ من الكليّة اللامحدودة، كليّة أبديّة، لا يمكن أن تفنى.

لكن ممَّ يتشكّل؟ يستعيدُ الأبيقوريون نظريّة الذرّيّين: ثمّة أجسامٌ، ثمّة حركة. وثمّة أيضاً فضاء فارغٌ توجد به الأجسامُ، وإلاّ لما أمكنتها الحركةُ. ومثلما يذهب الذرّيّون، فإنّ هاته الأجسام تتكوّن من ذرّات، وكلّ ذرّة منها غير قابلةٍ للتجزيء، ولا يطالها تغييرٌ، لأنّها بسيطة (غير مركبّة). ولأنّها بسيطةٌ، فإنّها ذاتُ طبيعةٍ غير قابلة للتّغيير. تختلف الذّرات فيما بينها من حيث الشّكل والحجم، وهي دائمة الحركة.

يُقحم الأبيقوريون هاهُنا حركةً مزدوجة. ثمّة أوّلاً حركةٌ تحدثُ من أعلى إلى أسفل، حركة أشبه ما تكون بمطرٍ عموديٍّ يتساقطُ ذرّاتٍ. لكن إذا ما كانت الذّرات تسقط عمودياً في الفراغ، فلن يحدث شيءٌ لأنّها لن تتماسَّ قطّ. أقرّ الأبيقوريّون إذن بأنّ كلّ ذرّة تنطوي على شيءٍ من عدم الدّقة، يسمح لها بأن تنحرف قليلاً في مسار سقوطها العموديّ. زاوية السّقوط هذه، ما بين المسار العمودي

ومسار السّقوط الفعليّ، يسمّيها الأبيقوريّون **الكليناهِن Clinamen**. ويضطلع الكليناهِن داخل هذا النّظام بوظيفةٍ مزدوجة. فمن جهة يسمح بتفسير لما الذّرات تصطدم بعضها ببعضٍ وتتقافز، وتلك حركة ثانيةٌ تنضاف إلى حركة السّقوط البسيطة من أعلى إلى أسفل. ومن جهةٍ أخرى يسمح الكليناهِن بإقحام شيء من عدم الدّقة ضمن نظام العالم الذريّ ذي الطّابع الحتميّ، وعبر ذلك الإقرارُ، عن طريق الاستنتاج، بنوعٍ من الحريّة للكائن البشريّ.

وبما أنّ لكلّ ذرّةٍ كليناهِن مختلف، فإنّ الذّرات العديدة، أثناء حركتها المنحرفة، تلتقي، وتتصادم، وتتقافز في كلّ الاتّجاهات. بعضها يرتبط فيما بينه، مشكّلاً مركّباتٍ؛ بعضها لا يثبت وما يفتأ ينحلّ، بينما بعضها الآخر يثبت ويستجمع قدراً أكبرَ فأكبَر من الذّرات، مولِّداً بالتّالي كائناتٍ واقعيّة تعمّر العالمَ الذي نعيش فيه.

ذلكم هو، في خطوطه العريضة، مذهب الأبيقوريّن في الطّبيعة. إنّ تصوّرهم عن العالم هو بأكمله تصوّر **ميكانيكيّ**: كلّ شيءٍ ينجم عن حركة الذّرات وتصادمها، دون قصدٍ منها أو عفويّة (إلاّ فيما يخصّ انحراف الكليناهِن). لا مجال هنا لأيّ نوعٍ من الغائيّة؛ إذ تُقصى العلّة الغائيّة، بمفهومها الأرسطي.

كيف السّبيل إلى تفسير الإحساس، ضمن نظامٍ ميكانيكي كهذا؟ مثالٌ: أرى على بعد أمتارٍ منّي ثوباً أحمرَ. الأحمرُ هناكَ، وعيني هنا. كيف يمكن أن تُقطع تلك المسافة؟ لا تطرح مثل هذه المشاكل، على النّحو نفسه، حينَ تكون الحتميّة أقلَّ صرامة. لكن هنا: لا تستطيع الذّرات أن تفعلَ في بعضها إلاّ إذا ما حدث بينها اتّصال.

لقد أقرّ الأبيقوريّون بوجود **انبعاثات**، تصدر عن الأجسام جميعها. تلك الانبعاثات يعتبرونها بمثابة سيمولاكرات للأجسام،

ضربٌ من الصّور الشّبيهة بالأجسام، لكنّها أرهف [وأدقّ] منها بكثيرٍ، لأنّها تتألّف من ذرّات أشدّ استدارةً وحركيّةً، وأملَسَ وأصغر. وهذه الصّور الأكثر رهافةً من الأجسام، تصدر عن الأجسام نفسها، وتطفو في الفضاء على نحوٍ ما، فتأتي لتلامس حواسَنا. (بالإمكان أن نلاحظ مدى قرب هذه الخطاطة التوضيحيّة من تلك التي توضّح كيف يهيّج شعاعٌ ضوئيٌ العصبَ البصريّ).

بحسب الأبيقوريّين، فإنّ تلك الصور المصغّرةَ، تلك الانبعاثات التي تصدرها الأشياء، تأتي لتلامس أعضاءنا الحسّاسة، ولذا نحن نحوز تمثّلاتٍ ملائمة عن الحقيقة. الانبعاث يكون من نفس طبيعة الشيء الذي يصدر عنه. ونحن نربط الانبعاثات بعضها إلى بعضٍ، فنتمكّن من تكوين صورةٍ عن الكون.

لنأتي الآن إلى الغاية من هذا الوصف للطبيعة: إرادة هزم الخوف من الآلهة والموت.

من البيّن أنّه ضمن «طبيعيّات» كهذه، لا مجال لوجود سبب يدعو لخشية الآلهة: ذاك أنّ كلّ ما يحدث في العالم تحكمه حتميّة آليّةٌ. ولا يمكن أن ينطويَ على أيّ نيّةٍ، لا في الرعاية ولا في العقاب. لا مكان [ضمن هذا النّظام] لغضب الآلهة أو تقلّب مزاجهم. ومهما كانت مهولةً كارثةٌ طبيعيّةٌ، فإنّها لا تحمل أيّ عداءٍ تجاهنا. لا خشية إذن من الآلهة. وبعض الآبيقورين قد بلوَروا ما يشبه الأسطورةَ عن الآلهة. لقد تصوّروهم مقيمين في مكانٍ ما، عالياً، بين النّجوم، منفصلين عن كلّ شيءٍ وساكنين. أولئك الآلهة لا يتدخّلون في شؤون البشر؛ وأحياناً يتابعون، مستمتعينَ، العرض الذي يحدث في الأسفل، عرضَ الأهواء والصراعات البشرية. ليس ثمّة ما نخشاه من الآلهة، ولا ما نرجوه لديها.

والموت أيضاً لا خشية منه. بما أنّ كلّ شيء يتألّف من ذرّاتٍ، فما الموتُ؟

إنّه التشتّت التّام للذرّات التي نتألّف منها. ذاك أنّ النّفسَ أيضاً مؤلّفةٌ من ذرّاتٍ، من أشدّ الذرّات رهافةً وحركيّة. النّفس إذن ليست خالدةً. ذرات النّفس تتشتّت. ليست إذن الدّواعي التي لدينا لخشية الموت، بالشّيء الذي يذكر، فهي ليست أكثر من تلك التي تدفعنا لخشية الزمن الذي كان قبل أن نولد. يقول أحد الأبيقوريين: نكون فلا يكون الموتُ، ويكونُ الموتُ فلا نكون. وبالتّالي يمكن أن نقول بمعنى ما: إنّ الموت لا يصيبنا أبداً.

هيَ ذي مقولةٌ عقلية وحسيّة مدهشة: بدلاً من أن يبحثوا عن ملجأٍ من الموت في نفيه، أو في عجزه إزاءَ حياةٍ أبدية أو خالدة، فإنّ الأبيقوريّين، على النّقيض من ذلك، قد وجدوا ملاذا من الموت في طبيعة الموت الرّاديكالية نفسها. لأنّ الموت تحديداً راديكالي[1] تماماً، فلا خشيةَ منه.

ومع ذلك لا تتمسّك قصيدة لوكريتيوس الديداكتيكية (التعليمية) العظيمة بتلك الطمأنينة التي لا ترجو شيئاً. وإنّما قصيدته مفعمةٌ بالتّرقّب والسّعي إلى شيءٍ أفضل. على أنّه ترقّب ليس بالدّينيّ ولا بالميتافيزيقي. ففي هذه الفلسفة، التي تعدّ من أوائل الفلسفات الآلية حول الطّبيعة، نفاجأ بحضور أوّل نظريّة عن التّطوّر والتّقدّم البشريّ. وليس هذا التّقدّم وليدَ الصّدفة، أو صادراً عن قوّةٍ إلهيةٍ خالصةِ الفعل، ولا حتّى هو نتيجة حركةٍ تمكّن من التعالي (مفارقة) عن العالم نحو تأمّل المُثل. كلاّ: الفكرة الجوهرية هي أنّه ضمن كونٍ

---

(١) نهائي وتام ولا رجعة فيه.

محض آليٍّ يكون بمقدور الإنسان أن يحقّق تقدّماً. في الكتاب الخامس من قصيدته المسمّاة **في الطّبيعة**، يُجْمِل لوكريتيوس تاريخ التقدم الذي أحرزه بنو البشر، منذ الأزمنة القديمة التي كان العيشُ فيها يعني الصّراعَ، والخطرَ، والجهد والمكابدة، بشكلٍ متواصلٍ؛ وحتّى بلوغ مرحلة الحضارة التي يراها معاصرة له. وتبدو الحضارة في هذا العمل الشعريّ، بمثابة سيرورة إيجابية، تزينُها الفتوحات القيّمة، سيرورةٍ تمنح النّاس، وستظلّ تمنحهم، المزيد من الحريّة. إنّ هذه الرؤية الأبيقوريّة للتّاريخ تقع على طرفي نقيضٍ مع التّوجّه المعتاد عند التّفكير العتيق، الذي يرى أنّ الأزمنة الذهبيّة تقع في ماضٍ سحيقٍ، ماضٍ هو بمثابة أصلٍ أسطوريّ لا يمكن للبشريّة [في مراحلها البعدية] إلا أن تكون منحطّة قياساً إليه.

يعارض لوكريتيوس فكرة العصر الذهبيّ الضائع بأسطورة التقدّم. لا ريب في أنّ العالم لم يُجعَل لنا؛ لكنّنا عرفنا كيف نفيد منه، وكيف نطوّعه، إلى حدٍ ما، لغاياتنا.

يقول لوكريتيوس، أن نولدَ لا يمثّل أيّ حظٍّ مميّز. الطفل يبكي حين يأتي إلى العالم. لكن الإنسان يتعلم فيما بعد كيف يستخدم الأشياء الموجودة في العالم، في الوقت نفسه الذي يسعى فيه إلى أن يحقّق الاستقلال المطمئن، حيثُ يحرز في آنٍ كرامته وسعادته.

سيسعى الإنسان خلف الملذّات. لكن إذا ما كان على التقدّم أن يضمن له، في الآن نفسه، طمأنينة النّفس، فإنّ هذا الأمر يستلزم أن لا تستعبده أبداً الملذّات التي يسعى خلفها. ينبغي أن يظلّ في المقام الأوّل سيّد نفسه، بحيث لا تعكّر أيُّ رغبةٍ طمأنينةَ نفسه. لا يمجّد الأبيقوريّون إذن أيّ امتناعٍ لدواعٍ أخلاقيّة. فالزّهد لا يكون مقبولاً إلا حين يكون شرطاً للاستقلاليّة. ما ينبغي أن نتعلّمه هو كيفَ نسيطر

على رغباتنا وملذّاتنا، كيف نظلّ أسياد اختياراتنا، وكيف نختار من الملذّات أبسطها، لأنّ الملذات كلّما تعقدّت كلّما جرّت معها الشرور والهموم. أن يقنع المرء بالقليل، وأن يكتفي أكثر فأكثر بذاته، معناه أن يقتربَ من الاستقلاليّة المطمئنة. أن نعيش دون ألم أو خشية، تلكم بالنّسبة إلى الأبيقوريين، في نهاية المطاف، اللّذةُ الأسمى.

الحكيم سعيدٌ وواثق من سعادته، لأنّه لا يخشى فقداً. لا يهابُ نهاية العالم ولا الموتَ ولا الآلهة.

وسنرى أنّه، على الرّغم من التعارضات الجوهرية بينهما، تنسجم تعاليم المدرسة الأبيقورية مع تعاليم المدرسة الرّواقية، أكثر ممّا يبدو من الوهلة الأولى. ذاك أنّ ما تحضّانِ عليه معاً، هو نوعٌ من الزّهد دون حرمانٍ، زهدٌ لطيف، عاقل ومتوازن -زهد متحضّر إن جازَ ليَ القول-، زهدٌ يضمن الطمأنينة.

الرّواقيّون

(القرن الثالث ق. م)

اسمهم مشتقٌّ من Stoa، وهي كلمة تشير إلى الرّواق حيث كانوا يجتمعون.

لقد مارس الرّواقيون تأثيراً قوياً إبّان العصور القديمة، ونستطيع، بمعنى ما، أن نقول إنّهم قد لعبوا دوراً هامّاً بالنّسبة إلى تاريخ ثقافتنا في مجمله. وإلى اليوم ما نزالُ ننعت شخصاً ما أو سلوكاً معيّناً **بالرّواقيّ**[1]، دون حتّى أن نستند - في نعتنا ذاك- إلى تعاليم المدرسة الرّواقية. لكنّنا حين نتحدّث [هنا] عن **الرّواقيّين**، فإنّنا نشير إلى مفكّرينَ تصوّراتُهُم ومواقفهم الأخلاقيّة ترتبط ارتباطاً واضحاً بتقليد فلسفيّ محدّد جداً.

لقد استمرّت المدرسة الرّواقيّة أطوَلَ ممّا استمرّت نظيرَتُها الأبيقوريّة. وحتّى القرن الثّاني بعد الميلاد ظلّ ثمّة ممثّلونَ مرموقون للمدرسة الرّواقية، وذاع تأثيرها حتّى أثّرَ عميقاً في شخصياتٍ من قبيل بوسيدونيوس، وشيشرون، وسِنيكا، وإبكتيتوس، وماركوس أوريليوس.

---

(١) في التّداول الغربي تشير هذه الكلمة (بالنّسبة إلى الفرنسية Stoïque) إلى الرّزين والثّابت والحازم.

تشبه بنيةُ المذهب الرّواقي بنيةَ المذهب الأبيقوري. فهي أيضاً تتضمّن ثلاثة أجزاء، أهمّها الجزء الثالث. ولها نفس الغاية: تعليم المرء كيف يعيش حياةً لائقة. وكلّ ما لا ينتمي، ضمن هذا المذهب، إلى دائرة الأخلاق، فهو يهدف في الواقع إلى التأهيل للأخلاق. إنّ الأخلاق (الإيتيقا) هي الأساس هنا. وهنا أيضاً نعثر على منطقٍ (أو نظرية للمعرفة)، وعلى فيزيقا (نظرية للطّبيعة)، نستنتج منهما، في النّهاية، خلاصاتٍ بخصوص السّلوك العادل الذي ينبغي أن يتّبعه النّاس.

إنّ المنطق الرّواقيّ معقّد. وسنكتفي هنا بعنصرٍ واحدٍ من عناصره: ما يسمّى **بالإدراك الشّمولي** (الإدراك باشتراك) aperception compréhensive. وتشير هذه العبارة إلى انطباعٍ واضح، وبيّنٍ، تحدثُه الأشياء في النّفس. وبفعل وضوحه يخلّف هذا الانطباع في النّفس نوعاً من الموافقة، وذاك ما تتأسّس عليه المعرفة والعلم. يمكن القول إنّ الإدراك الشّمولي شكلٌ خاصٌّ من «تجربة البداهة» التي نستطيع القيام بها. أن نخوض تجربة البداهة، معناهُ أن ندرك بالفكر. عندما نقول: لقد فهمت، أو أنا أعي، فإنّنا نعلن عن أنّ بداهةً ما فرضت نفسها في أذهاننا. نكون قد «رأينا» بداهةً ما تلمع بين عناصر عديدة، تلمع ببريقٍ يقصي كلّ شكّ. إنّ الإدراك الشّمولي، عبر الوضوح الذي تتبدّى من خلاله وحدتُه التركيبيّة، يفرض نفسه على العقل بقوّةِ البداهة.

لا نعثر لدى الرّواقيّن، لا على مُثُل أفلاطون، ولا على أشكال التّحقّق الأرسطيّة. فبالنّسبة إليهم، إنّ المدركات الحسيّة هي مصدر معرفتِنا كلّها. سنحتاج الآن إلى مفهومٍ، لنا إليه عودةٌ فيما بعد: هو **الاسمانيّة** (النزعة الاسميّة). إنّ الاسمانيّة تصوّر فلسفيّ يذهب إلى

أنّ كلّ فكرةٍ عامّة ما هي إلا تجريدٌ، اسمٌ، كلمةٌ، وليست أبداً حقيقةً واقعيّة. وحده المفرد المشخّص واقعيٌّ.

يقول الرّواقيون: إنّي أرى الحصان، ولست أرى «الحِصانيّة». وهذا يعني أنّ المفهوم العامّ للحصان ليس سوى اسمٍ مختلق، لا وجودَ لشيءٍ يطابقه في الطّبيعة. في الطّبيعة، لا نصادف سوى حصانٍ بالتّحديد؛ في الطّبيعة لا نصادف سوى أحصنة مفردة، وليس الحصان بعموم القول، أو الفكرة العامّة للحصان، أو مثالَ الحصان. هكذا يكون الرّواقيون اِسمانيّين: الأفكار العامّة، والمفاهيم ليست إلا أسماء.

(وسنشهد، حين نتطرّق لفلسفة العصر الوسيط، ظهورَ مفهومٍ معاكسٍ: **الواقعيّة**. بالنّسبة إلى هذا التّصور، فإنّ المفهوم تحديداً، أي الفكرة العامّة، هو الواقع الفعليّ.)

إنّ الرّواقيّين إذن هم، ضمن منطقهم الخاصّ، إسمانيّون. ماذا عن طبيعياتهم physique؟ إنّها على طرفَي نقيضٍ مع طبيعيات الأبيقوريّين. ففي حين يتصوّر الأبيقوريّون كوناً ميكانيكياً، يفسَّرُ فيه كلّ شيءٍ بواسطة سقوط الذّرات، غير القابلة للتّغير، وتصادمها، دون أن تكون تلك الحركة ذاتَ غايةٍ في شموليّتها، ودون أن تتدخّل فيها الآلهة؛ فإنّ الرّواقيّين يستعيدون فكرةَ عالمٍ منسجمٍ، تخترقهُ بأكمله، وتحكمه، علّةٌ إلهيّة، أو **روح عالَمٍ**، تفعلُ فعلها في الطّبيعة بأكملها. إنّ الكون، بمعنى ما، هو الجسد المنفعل الذي تتجلّى فيه تلك العلّة الإلهية، أو روحُ العالمِ. ونتعرّف هاهُنا على فكرة هرقليطس، فكرة اللّوغوس الذي يحفظ التّوازن في الكون: ضربٌ من الرّوح الكونيّة، التي لا تكفّ نفْسُ الإنسان (ناره الدّاخليّة) عن التّواصل معها.

وكما هو الشّأن بالنّسبة إلى هرقليطس، فإنّ النّفس البشريّة جزءٌ

من النّار الخالقة، وهي تخترق الجسم بأكمله، مثلما تنتشر النّفس الإلهية في جسم الكون بأكمله.

كلّ شيءٍ هو الإله، والإله كلُّ شيء: إنّه مذهب **وحدة الوجود** (الحلوليّة) كما تراه المدرسة الرّواقيّة، ليس الإله موجوداً خارج الواقع، فليس ثمّة في الواقع شيءٌ لا ينتمي إلى الإله. الإله والعالم ليسا سوى شيءٍ واحدٍ. إنّ جوهر الأشياء والنّظام الذي يربط بينها في كلّيّة واحدةٍ، هما من طبيعة إلهية؛ لذلك فإنّ ترابط الأسباب لا يرجع إلى الصّدفة وإنّما إلى الإله.

ثمّة، في صلب هذه الفلسفة، ضربٌ من العبادة للنّظام الطّبيعي وللقدر. وفي الواقع، يتوافق نظام الطّبيعة والقدر؛ لذلك لا يتعارض القدرُ والعناية الإلهية، وإنّما يشتركان. إنّ العلّة الإلهية المحايثة تحكم كلّ شيءٍ، **على شاكلةِ علّة غائية**. إنّ العلّة الغائيّة هي التي تولّد العلل الجزئيّة، وهي [أيضاً] نقطة التقائها جميعا.

أيّ مكانةٍ تترك **للحريّة** ضمن التصوّر الرّواقيّ؟ يهيمن على هذه المسألة شيءٌ من الإبهام. إلى أيّ حدّ تمتد حريّة الفعل البشريّ، وما حدودها؟ يقول الرّواقيون: بما أنّ العالم منطقيّ raisonnable، إلهي، فلابد من أن تكون ثمّة حريّة بشريّة - فكما هو الشّأن عند هرقليطس: بوسع الإنسان أن يُبقيَ على الصّلة ما بين ناره الدّاخليّة والنّار التي تحرّك الكون، وأن يخضع للعقل الكونيّ. إن الحريّة والخضوع يلتقيان في فعل الانضمام الحرّ إلى الأفضل. إنّنا نصادف لدى الفلاسفة الكبار، غير ما مرّة، بأشكال عديدة وبنبراتٍ مختلفة، حركة الفكر هذه.

ذاك أنّ الحريّة ليست اختياراً عشوائياً. ففي أفضل الأحوال، تكمن في الإقرار بوجود ضرورةٍ مثالية، والخضوع لها.

وها نحنُ، قبل أن نتطّرق إلى مسألة الأخلاق عند الرّواقيين، نحتكّ **بمشكلة الشّر**. ضمن مذهبٍ مثل المذهب الأبيقوري، لا يُطرح هذا المشكل؛ إذ إنّ كلّ شيء يتوقّف على الصّدفة (أو على الحتمية الآلية)، على تصادم الذرّات فيما بينها. وإذا ما كان ثمّة وجودٌ للشرّ أو الألم، فإنّ ذلك يفسّر ببساطةٍ بالطّريقة التي يسير بها العالم الواقعي.

بالمقابل، حين يتعلّق الأمر بمذهبٍ يقولُ بهيمنة عقلٍ كونيٍّ - سواء كان هذا العقل محايثاً أو مفارقاً-، فإنّ مشكلة الشّر تفرض نفسها. يقف الإنسان مذهولاً أمام حقيقة أنّ الشّر موجود. وهذه المشكلة يعيشها داخل نفسه. كيف يكون الشّر ممكناً، في حين تهيمن الرّوح الكونية على العالم؟ وبالنّسبة إلى الفلسفة الرّواقية، تُطرح المشكلةُ بحدّة بالغة، من حيث إنّ الإله والعالم ليسا سوى شيءٍ واحد. إنّ الإله هو أساس كلّ شيء-بالمعنى الذي تحمله «العلل» الأرسطية: أي كشرطٍ للوجود. ومن هنا يكون أيضاً علّةً للشّر. كيف يمكن ذلك؟

إنّ الشّر والخير متلازمان. فدون الشّر ما كان الخير ليحوزَ أيَّ معنىً. الشّر إذن ضروريّ، فبدونِه لن تكون ثمّة أيّ مزيّة أو قيمة. ويكون من المستحيل البحث عن الميزة والقيمة في العالم. الشرّ إذن ضروريّ للخير.

ثمّ، يضيف الرّواقيّون، إنّ ما نسمّيه الشرّ، هو فعلاً الشّرُّ، لكن فقط من وجهةِ نظرنا، التي تظلّ محدودةً دائماً. أمّا قياساً إلى الكلّ، أي إلى العالم بأكمله، فإنّه خيرٌ. فهناك نكون أمام الكمال، ويهيمن القانون الإلهيّ. يستطيع الإنسان أن يقهرَ الشّرَ، إذ يصير بمقدوره أن يتجاوز زاوية نظره المحدودة. حين يصادف الشرّ، ينبغي أن يسمو

إلى مستوى القانون الإلهي، ذاك القانون الذي ليس الشرّ بالنّسبة إليه سوى عنصرٍ لا غنىً عنه.

هل هيَ طريقةٌ لدعوةِ النّاس إلى الخضوع المطلق والسلبي إلى الأحداث كيفما تقع؟ كلاّ. إنّ الأخلاقَ الرّواقية، أخلاقٌ فاعلة. لا بل إنّها **أخلاقٌ بطولية**. إنّ الرّواقيَّ يفعّلُ، عملياً، نظرته إلى العالم، في حياته، عبر قراراته وأفعاله. فأن يكون العالم إلهياً، لا يسلبه أيّ جهد. وهنا تكمن عظمة هذا المذهب.

إنّ الخيرَ الأسمى، هو أن ينسجم المرء مع ذاته، ومن ثمّ ينسجم مع العقل الكونيّ والناموس الإلهيّ. هذا الانسجام هو، في آنٍ، الخيرُ والفضيلة والسّعادة. ليس ثمّة من سعادة أخرى، أو فضيلة أخرى، أو خير آخر غير هذا الانسجام. كلّ الخيرات الأخرى التي يمكن أن نصيبَها، سواءً كانت ممّا نستطيع الاستغناء عنه أو ممّا لا نستطيع عنه غنىً، ينتهي بنا المطاف إلى أن نصير، شيئاً فشيئاً، غير مبالين بها. يقول الرّواقيون: من يشتهي شيئاً لا يملك زمامَ أمرِه، هو عبد.

يحثّ الرّواقيون المواطنين على الانخراط في حياة المجتمع، وبأن يكونوا فاعلين سياسياً، وأن يتحمّلوا مسؤولياتهم ويضطلعوا بواجباتهم كلّها، ويحرصوا على نظام الدّولة- وليس من قبيل الصدفة أن يكون الرواقيون، على سبيل المثال، هم أكثر من ساهم في وضع القانون الروماني، الذي بلغ أهميّة وتأثيراً عبرا القرون حتّى زمننا هذا. إنّ نظام الدّولة، أي بنيتها العقلانية، ينبغي أن ينسجم مع العقل الكونيّ. تلكم هي الغاية الأساسية للقانون الرومانيّ: وضع نظامٍ يكون مطابقاً لفكرة النّظام نفسها، وبالتّالي مطابقاً للعقل. ولبلوغ ذلك ينبغي أن ينخرط المواطنون سياسياً، وأن يشاركوا في النقاشات العمومية.

على النقيض من ذلك كان الأبيقوريون يقولون: أن تنشغل بأمور الدّولة، معناه أن تزرع في نفسك القلق والاضطراب. فلكي تعيش سعيداً، ينبغي أن تقصر وجودك في حياتك الشخصية، مع بعض الأصدقاء الجيّدين، وأن تسعى في المقام الأوّل إلى حماية سلامك الدّاخليّ. أمّا الرّواقيّ، بالمقابل، فحين ينخرط في الشأن العام، فإنّه يحسّ نفسه في انسجام عميق مع العقل الأبديّ الذي يحكم العالَمَ ويشكّل معه وحدةً. وهذا يجرّ نتيجةً إضافيةً: بالنّسبة إليه (أي الرّواقيّ) فإنّ التّجارب التي يخوضها، بما فيها من نجاحات وإخفاقات، ليست هي الواقع الوحيد. ثمّة دائماً شيءٌ ما وراء ما هو قائمٌ، تجاوزٌ ممكنٌ، ثمّة طمأنينةُ النّفس الرّاسخةُ، التي تضمن للرّواقي، حتى وهو في قلب الصّراع، الحفاظَ على مسافةٍ باطنيّة.

تكمن عظمة الفكر الرّواقيّ هنا. إنّ الإيتيقا تربط الرواقيّ إلى العالم بأجمعه، تفرض عليه واجب التعاون مع باقي النّاس، وفي الآن نفسه يحتفظ بمسافته الداخليّة، بشكلٍ يجعله، في آنٍ، داخل الفعل وفيما وراءه، إذ يتجاوز، بلا توقّف، الفعل المباشر نحوَ الجوهريّ.

لنقارن مجدّدا المدرستَين: على الرّغم من تعارضهما الجذريّ من حيث تصوّرهما عن العالم والطّبيعة وموقفهما تجاه الدّولة، ثمّة تشابه عميق بينهما على مستوى الإيتيقا. صحيح أنّ الأبيقوريّين ينصحون بالاقتصار على حياةٍ خاصّة هانئة، بينما يدعو الرّواقيون إلى مساهمة فاعلة في الحياة العامّة؛ أحد الفريقين يشجّع على السعي إلى اللّذة، سعياً متبصّراً، بينما يحثّ الفريق الآخَر على التمتّع بإرادة راسخة في اتّخاذ القرارات والفعل. ومع ذلك يلتقي الفريقان في تصوّرهما النموذجيّ للإنسان، الذي يتصّف في المقام الأوّل بالاستقلاليّة

الدّاخليّة، والحصانة ضدّ كلّ ما يأتي من الخارج. يلتقي الفريقان فيما يجعلُ الإنسان يتعالى عن كلّ ما يمكن أن يُعطاهُ أو يُنتزعَ منه.

لم يعد في محيطنا اليومَ بالمرّة أبيقوريون أو رواقيون. ومع ذلك من الممكن أن يكون كلّ واحدٍ منّا ما يزال يحتفظ بقدرٍ من المذهبين معا.

لم يعد بمقدورنا أن نكون أبيقوريّين: حضارتنا شديدة الحركة، نسيجها ضيّقٌ جداً، تحمل لكلّ واحدٍ منّا الكثير من الفرص والمخاطر، بحيث ما عاد بوسعه الاقتصار على تدبير أموره الشخصية المتعلّقة بلذّته وألمه الخاصّين. زِد على ذلك أنّ قروناً من التّاريخ الوحشيّ والآلام المتفاقمة، قد جعلتنا ضعيفين -وأيضاً شديدي الوعي بضعفنا-، بحيث لم يعد ثمّة من مجالٍ لكي نعتنق بطولة الأبيقوريّن المسالمة.

مثالٌ على ذلك: بعد دوستويفسكي لم يعد بوسعنا أن نكون رواقيّين. فلقد بلْورَ فينا حساسية تعلي من قيمة الضعف -لقد صار الضّعف مذّاك من صميم جوهر الإنسان، وكأنّما دونما ضعفٍ ما كان الإنسانُ حقاً إنساناً. ما عاد بمقدورنا التنكّر لهذا الإرث. ومع ذلك، دون أن ننتميَ إلى المذهب الرّواقيّ، نستطيع أن نستعيد معهم، باستمرارٍ، معنى العظمة الإنسانيّة، وأن نتعلّم كيف نفهمها وكيف نحفّز رغبتنا تجاهها، وندرك كيف أنّها ينبغي أن تظلّ بالنّسبة إلينا معياراً، قطعاً متعذّر البلوغ، لكن لا يمكن إغفاله أبداً.

لنُلق الآنَ نظرةً سريعةً على **المدرسة الشكّية**. بعد المذهبين الكبيرين، مذهبَي أفلاطون وأرسطو، وبعد التشكيلة المتنوّعة من الفلاسفة، المتعارضين حتّى، أتى الزمن الذي شرع فيه المفكّرون

يشكّون: هل المعرفة عموماً ممكنة؟ لقد صارت نزعة الشكّ منزعاً عقلياً واعياً، وشكّلت تعاليمَها الخاصّة. لقد سعى [المفكّرون] إلى الانفتاح على الشكّ. وغدت الدّهشة الفلسفية تدهش من تنوّعها ذاتِه.

لا تبدع العصور التي يهيمن عليها هذا النّوع من التّفكير أنساقاً فلسفية كبرى. لكنّها تظلّ مثل المِلح بالنّسبة إلى تاريخ الفلسفة، ملأى بالأسئلة العميقة. لا أحد يستطيع أن يحيا خلواً من أيّ شكّ. لهذا يوجد في الشكّ مهمازٌ يعيد باستمرارٍ تفعيل المساءلة الفلسفية، ويجبرها على المُضيِّ قُدماً. أكبر أعلام المدرسة الشكيّة هو بيرون Pyrrhon، الذي عاش باليونان في القرن الرابع قبل الميلاد. كثيراً ما يرجع إليه الفيلسوف مونتيني، وقد صارت «البرّونيّة» مفهوماً فلسفياً.

مع نهاية العصور القديمة، بدا العالم الإغريقي-الرّوماني أكثر انفتاحا على تأثيرات متنوّعة: شرقية، يهوديّة، خاصّةً تأثيرات صوفيّة. وقد تشبّعت بتلك التأثيرات الفلسفة المسمّاة هلنستية. وينبغي أن نذكر هنا أفلوطين. لن نبسط فكره هاهنا في هذا الكتاب غير المكتمل عن عمد، لكن ينبغي أن نشير عرضاً إلى أهميّة متنه. إنّ لفكره، الذي تختلط فيه تياراتٌ مختلفة سادت في عصره، تأثيراً يظهر صداه قويّاً على امتداد القرون.

وقد حان الوقت لكي نشير أيضاً إلى عالَم الفكر والإيمان الذي خلقَه، إبّان القرون الأولى بعد المسيح، فلاسفةٌ يونان ومسيحيون، نظيرَ إكلمينديس الإسكندريّ، وأوريجانوس، وكثيرون غيرهما. نكتفي هنا بذكر اسميهما، مذكّرين بطبيعة هذا الكتاب ذي النواقِص العديدة والهائلة.

القدّيس أوغسطينوس

(٣٥٤-٤٣٠ ب. م)

عاش أوغسطينوس في زمن يصعب فيه الفصل ما بين الفلسفة واللاهوت، وقد كان مفكّراً عظيماً في المجالين معا. وُلد سنة ٣٥٤ بشمال إفريقيا. وعاش في شبابه، كما يقرّ بنفسه في كتابه الشّهير **الاعترافات**، حياةً منحلّة. ومع ذلك، مال إلى الفلسفة منذ حداثة سنّه، عبر أعمال شيشرون في المقام الأوّل، ممّا يعني عبر التقليد الرّواقيّ.

كان عمره ثلاثة وثلاثين عاماً حين انقلب إلى المسيحيّة، فجأةً، بعد سنين قضاها في دراسة الفلسفة. هو نفسه يظنّ أنّ اعتناقه المسيحية قد تحضّر في نفسه عبر أفلاطون، ثمّ بعد أفلوطين. (وليس وحده من يحسب ذلك، لقد سبق أن أشرنا بدورنا إلى أنّ انقلابه حدث بتأثيرٍ من أفلاطون. ففي الواقع، ليس بوسع المرء «الاحتذاء» بالفكر الأفلاطوني، دون أن ينفتح على نوع من التعالي. من كلام المسيحيّة الجوهريّ: «مملكتي ليست من هذا العالم. . .»، كلامٌ يقصدُ عالماً آخرَ. حركة الفكر هذه، التي تتجاوز ما هو معطىً نحو ما هو غير معطى، هي بالضّبط ما يكون قارئ أفلاطون مدعواً باستمرارٍ إلى القيام بها، هكذا يمرّن نفسه على الفكر المتعالي،

بفضل حركة ذهابٍ وإياب دائمةٍ ما بين عالمنا المحسوس وواقع المُثل. من هذه النّاحية يمكن اعتبار الحوارات الأفلاطونية بمثابة «تمارين روحية»، قد تمهّد أحياناً إلى التحوّل إلى الدّين.)

قضى أوغسطينوس سنة ٤٣٠. كان أسقفَ مدينة عنّابة. أشهر كتبه: **مدينة الرّب**، الذي حاول فيه تبرير المسيحية بواسطة التّاريخ، **والاعترافات**، وهو أحد أكثر الكتب المعتبرة على امتداد تاريخ الفلسفة، لكنّه كتاب لا يمنح أي نسق، ولا أيّ عرضٍ منظّمٍ للمعرفة.

كما كتب أعمالاً نظريةً صرفاً، بل وحتّى نسقيّة، أعمالاً يتبلور النّظر الفلسفيّ فيها بطريقة منسجمة، لكنها تظلّ دائماً متّجهة شطرَ الوحي والهداية.

إنّ فكر أوغسطينوس يظلّ ينوس بين الفلسفة القديمة والمسيحيّة، بين الفلسفة والدّين، بين الفلسفة واللاهوت. من هنا فإنّ المشكلات تُطرح معه على نحو مخالف لما سبق أن رأيناه، أو على الأقلّ تطرح بعباراتٍ مختلفة. فحتّى حين تكون المشاكل مشابهة لما سبق، فإنّها تُنار هاهُنا بضوءٍ مختلف. فالمفكّر يستند إلى تجربة مختلفة، كما يرجع إلى سُلطٍ [معرفيّة] ظلّت حتّى ذاك الحين غريبةً عن الفلسفة. ينبغي أن نربط تعاليمه بتقليدٍ معيّن، بِدينٍ. وينضافُ إلى ذلك أمر آخر: بباعثٍ من اعتقادها الدينيّ، لا تشترط هذه الفلسفة حقاً انسجاماً عقلياً (شرط البداهة)، ولا تصرّ على اتّصالها الفكريّ، بقدر ما تستند إلى التّجربة المعاشة من طرف الرّوح والعقل: وإنّ قدرتَها على جعل القارئ يعيش هذه التّجربة، هو ما يمنحها مزيداً من الثقل وقوّةِ الإقناع. في فلسفةٍ من هذا النّوع، دائماً ما تكون النّظريّة

وجودية، لأنّها تتجذّر في التجربة الدينيّة الفردية لصاحبها، أي في تجربة الإيمان.

لنأخُذ مثالاً: الكتاب الرّائع، أقصد الكتاب السّادس من **الاعترافات**. ينتابنا الانطباع ونحن نقرؤه بأنّ القدّيس أوغسطينوس يتوغّل في غابةٍ عذراءَ لم تطأها قدم بشرٍ من قبل: يطرح **مشكلة الزّمان**. يندهش: الزّمان بالنّسبة إلينا هو الماضي والمستقبل والحاضر. لكنّ الزمان الماضي انقضى ولم يعد موجوداً، والمستقبل لم يوجد بعد، وما الحاضر سوى حدٍّ دقيق بينهما. كيف السّبيل إلى فهم ذلك؟ أين نعثر إذن على «زمان»؟ لقد اختفى الزّمان، إذ يبدو أنّه لا يوجد في أيّ موضع. وفي خضمّ هذا البحث الذي لم يسبق له مثيل، وبينما هو مستغرقٌ في تقصّي مواضع بِكراً، يتوقّف أوغسطينوس لكي يصلّي للربّ: «إلهي، أعِنّي، فلست أفهم شيئاً!». لا يتوقّف عن ربط الخيط الذي يفصل بين صلاتِه وبحثه العقلانيّ، بين النّظريّة وتجربة الإيمان الوجوديّة. العقل نفسه يصيرُ أداةً وجوديّة، والبداهة العقليّة تصير عطيةً إلهية.

بالنّسبة إلى أغوسطينوس، كما بالنّسبة إلى غيره من المفكّرين المسحيّين، تُطرح قضية العلاقة بين الإيمان والعقل.

إنّ للعقل متطلّباته الخاصَّة. فهو لا يقبل أن نفرض عليه حدوداً أمام عمليات تقصّيه، لا يستسلم للترهيب. لا يعترف بأيّ سلطةٍ خارجَه، وإلا كان الأمر بمثابة نفيٍ لذاته. أمّا الإيمان، فيستند إلى وحيٍ، وحي هو بالنّسبة إلى المؤمن أقرب إلى الحقيقة ممّا يمكن للعقل أن يعلّمه، ذاك أنّ مصدر الوحي هو الله نفسه. الله نفسه تكلّمَ، الله الذي وهبَنا العقلَ. لا سبيل إلى جعل الإيمان في مرتبة أدنى من العقل. ومن هنا تُطرح مسألة العلاقة بينهما بحِدّة غير

مسبوقة، من حيث أنّها تقوم على الاعتراف بدينٍ موحىً به، بكلامٍ إلهيّ، بمذهبٍ، وإن صِيغَ في لغةٍ بشريّة، فإنّ مصدره يظلّ إلهيّاً.

لكن ينبغي أن ندرك هاهُنا أمراً: إنّ المشكلة التي طرحناها آنفاً لا يمكن أن تكون إلاّ مُفتعلةً بالنّسبة إلى مسيحيّ مؤمن شأنَ أوغسطينوس. فبالنّسبة إليه الإيمانُ **يسبق** العقلَ والفهم. إنّ الإيمان يأتي في المقام الأوّل كوَحيٍ، لكن أيضاً كشرطٍ قبْليّ للفهم العقليّ الذي هو نفسه يحتاج الوحيَ ويسعى إليه كي يستطيع فهمَ ذاتِه؛ كي يفهَم ما يعتقده. لقد وجد أوغسطينوس العبارة الشّهيرة: Credo, ut intelligam. ليس: أومن، **وإن** كنتُ أفهم؛ أو أومن، **لكنّي** أريد أن أفهم؛ وإنّما على العكس من ذلك: أومن **كي** أفهمَ. وهنا ندرك الطّابع الجوهريّ الذي يميّز موقف المؤمِن تجاهَ العقل.

ينبغي أن نرجع إلى جذور القضيّة. كلّ من يكتفي برفض طريقة التّفكير هذه، بدعوى أنّها صارت «متجاوزة» أو أنّها «ليست مسعى فلسفيّاً خالصاً»، فإنّه يحرم نفسه من أن كلّ إمكان للفهم الفلسفيّ الفعليّ. فطريقة التّفكير هذه لا تكشف عن نفسها سوى لمن يسعى إلى إعادة إنتاجها وجودياً. ففي العمق، هي لا تحوز أيّ معنى سوى بالنّسبة إلى المؤمن. أمّا غير المؤمن، الذي يريد رغم ذلك إدراك معناها، فينبغي أن يعمل، ما أمكنه، على أن **يحاكيَ**، داخلياً، نزوعَ المؤمن؛ وإلا لن يكون بمقدوره سوى أن يُعرض عنها-وليس الإعراض-والحقّ يقال- بالحلّ الفلسفيّ.

إنّ الفكرة النّاظمة إذن هي أنّ الإيمان يسبق الفهم، لكن أيضاً أنّ الإيمان يسعى إلى الفهم -Fides quarens intellectum-، وأنّ الإيمانَ شرط ضروريّ للفهم. «أومن كي أفهمَ»، هذا يعني أنّنا لا يمكن أن نبلغ الجوهرَ إن نحن توسّلنا بالعقل وحدَه. كي يبلغ العقل

مرماهُ، ينبغي أن يتغذّى أوّلاً على الإيمان. أمّا إن اعتمد على نفسه فقط، فلن يبلغ ذلك.

يلعبُ الخُلف -بمعنى المتناقض- دوراً رئيساً عند أوغسطينوس. يستعيد الصيغة القديمة: **أومن لأنّ هذا خُلف**. ويعني ذلك: كلّ ما يخضع لقواعد منطقنا هو في المقام الأوّل بشريّ؛ بالمقابل، فإنّ ما هو إلهيّ، أي ما يتجاوز حدود الطبيعة البشريّة؛ وبالتّالي، يتعالى على منطقنا، لا سبيل إلى اختزاله وإخضاعه إلى منطقنا. ما العلامة التي تميّز الإلهي إذن، حين يحاول البشر التفكير فيه؟ هي هذه تحديداً: فشل التدليل المنطقيّ. بعبارة أخرى: لا يمكن التفكير فيما هو إلهيّ إلا عبر متناقضاتٍ، أي في شكل خُلف. هكذا يصير الخُلف علامةً على الإلهيّ. لكن لنحفظ ما يلي: إنّ الخُلف لا يعتبر خُلفاً ولا يأخذ معناه كذلك إلا بالنّسبة إلى فكرٍ يخضع للمنطق. فالتناقض لا يحوز فاعلية وواقعيّة إلا عبر الفهم والعقل اللذين يفهمانِه ويرفضانه. أمّا بعض النّفوس (الأذهان)، فتستعذب المتناقض وتنغمس فيه: فهو لا يزعجها. وإذّاك تكون قد تخلّت عن العقلانيّة، فانتفى [عندها] الخُلف، وفقد المتناقضُ بوصلتَهُ.

نعيد القول: «أومن لكي أفهم.» لكي أفهم ماذا؟ ما الذي يستحقّ أن يُفهمَ أكثر من أيّ شيء آخرَ غيره؟ من وجهة نظر الإيمان، بديهيّ أنّ لا شيء يستحقّ الفهمَ أكثر من الله.

الله هو أوّل «موضوع» يجتهد الإيمان، مستعيناً بالفكر العقلانيّ، في فهمه. أوّل ما يفرض نفسه بصدد [«موضوع» الله] هو عبارات السّلب: لا شيء يعلو على الله؛ لا شيء خارج الله؛ لا شيء يوجد دون الله. ثمّ بوسعنا أن ننسب إليه كلّ الصفات الأخلاقيّة: العدالة، الخير، الحكمة. وبالإمكان أن نقرّ له بكلّ

الخصائص الميتافيزيقيّة: القدرة-المطلقة، الحضور الكليّ، العلم الكليّ، الخلود. كلّ تلك الصفات والخصائص مجتمعةً تشكّل جوهرَه، وجودَه. لكن لمّا قلنا ما سبق، فإنّنا لم نقُل بعدُ شيئاً: ففي الواقع تغيّر تلك الكلمات معناها حين يتعلّق الأمر بالله. فحين نتحدّث، على سبيل المثال، عن «قدرة الله المطلقة»، فإنّ المعنى يكون مختلفاً تماماً عن ذاك الذي نقصده حين نصف بالقدرة المطلقة كائناتٍ يمكن أن تتمتّع بدرجةٍ أو بأخرى من القدرة. كذلك الأمر حين نقول إنّ الله كليّ الحضور، إذ نمنح «الحضور» معنى مخالفاً تماماً لذاك الذي نقصده عندما نتحدّث عن حضور كائن، أياً كانَ، في مكانٍ معيّن. أمّا الحديث عن خلود الله، فهو حديث عن شيء مغايرٍ تماماً لما نقصده حين نتحدّث عن طول عمر أيّ كائنٍ عرفناه في الزّمان. أمّا الإشارة إلى «خير» الله، فيستلزم أنّ الله لا يمكن بأيّ حالٍ أن يكون «شراً» دون أن يتوقّف عن أن يكون اللهَ، أي أنّنا نمنح لفظ «الخير» معنى مغايراً تماماً لذاك الذي نقصده حين الحديث عن كائن مجبر باستمرارٍ على الاختيار بين الخير والشرّ.

نستعمل إذن، للحديث عن الله، كلمات من لغتنا البشريّة، لكنّنا نحتاج باستمرار إلى **ترجمتها**، بمعنى ما، إلى مستوى آخر.

حين نتحدّث عن الله فإنّ لغتنا نفسها تتعالى. وإذ تتعالى، فإنّها تتناقض. هكذا يصير التّناقض علامة على الإلهيّ: «أومن لأنّ هذا خُلف». ممّا يعني: أقرّ أنّ التناقض يمكن أن يكون علامةً على الإلهيّ.

ما عادت مقولات أرسطو صالحة. فالفكر يصطدم بتناقضات. في نهاية المطاف لا نستطيع الحديث إلا عمّا **ليس اللهُ إياهُ**، وبالتّالي الحديث عن الله **بعباراتِ سلب**.

وحين يقول أوغسطينوس إنّ الله كليُّ الحضورِ، فهو لا يقصد النزعة الحلوليّة، التي ترى أنّ الله والعالم هما شيءٌ واحد. فأوغسطينوس يؤكّد، على هدي الكتاب المقدّس: الله خلق العالم من عدم.

إنّها المرّة الأولى، في تاريخ الفكر الغربيّ، التي نصادف فيها، داخل الفكر الغربيّ نفسه، تبعاً للتقليد اليهوديّ، فكرة الخلق من عدم. إنّ الله يوجد «قبل» العالم، وبمعنى يتعذّر علينا إدراكه، يوجد «قبل» الزمان. الله بالتّالي متعالٍ. لم يكن الخلق إلا لأنّ الله أراد له أن يكون. رعاية الله أوجدت العالم. كلّ تلك العبارات لا معنى لها إلا بالنّسبة إلى الإيمان. وليس لها معنىً حرفيّ. لا معنى لها إلا ما يمنحه إيّاها الإيمان.

مذّاكَ تُطرح قضّية اللّغة. بأيّ لغةٍ يمكننا الحديث عن الإله المسيحيّ؟ سؤال لا يكفّ عن طرح نفسه. إنّ ذهننا ينطوي على بُعدٍ تقصُر عنه اللّغة. ينبغي أن نعثر على طرقٍ غير مباشرةٍ، على حِيَل، تمكنّنا من أن نجعلها تقول، على الرغم من قصورها الجوهريّ، ما نريد أن نعنيه.

لنأخذ هنا، على سبيل المثال، إحدى المشكلات المركزية في فكر أوغسطينوس: الثالوث.

يعني الثالوث، في التقليد المسيحي، الأقانيمَ الثلاثة في أقنومٍ واحد إلهيّ. لغز الثلاثة الذين هم واحدٌ والواحد الذي هو ثلاثةٌ: الأب والابن والرّوح القدس. عند أوغسطينوس، يتّخّذ الثالوث دلالةً فلسفيّة، تتجذّر في معطى جوهريّ: بالنّسبة إلى المسيحيّة، فإنّ **للربّ تاريخاً**.

ضمن التقليد اليونانيّ، لم يسبق أن صادفنا أنّى كانَ تصوّراً عن

الألوهة، يجعل لها، بالمعنى الفلسفيّ للكلمة، تاريخاً. إنّ الإله بما هو جوهر أو فعلٌ خالصٌ هوَ أزليّ، وبالتالي ليس له تاريخ. لقد رأينا مع أفلاطون أنّ النّفس تُشبه المُثل، لكنّها ليست مثالاً، وذلك تحديداً لأنّ لها تاريخاً، بينما المُثل لا تاريخ لها، إنّها ثابتة لا تتغيّر.

ضمن التقليد المسيحي-المهوّد، لا يوجد فقط تاريخ للطّبيعة بما هو تاريخٌ للكون؛ لا يوجد فقط تاريخ للبشريّة بما هو تاريخ للشّعوب والثقافات؛ وإنّما ثمّة أيضاً **تاريخ فوق-طبيعي**، تاريخ يصير فيه الله نفسه تاريخياً. وهذا التّاريخ الفوق-طبيعي، الذي يبدأ مع خلق العالم من عدم، ويصير فيما بعد، عبر الخطيئة الأولى وحياة المسيح وموته، تاريخاً للخلاص، يتجسّد في الآن نفسه في الرّب. ذاك أنّ الرّبّ نفسه قد صُلب في شخص الابن. كيف يمكن أن نفهم هذا المبدأ الإيماني، -الذي بحسب أوغسطينوس يسبق العقل-؟ كيف يمكن أن ندرك أنّ الله، الواحد الخالد المطلق، يمكن أن يكون له تاريخ؟ لنحاول بدءاً أن نفهم المشكل.

بعد كلّ ما قيل، لا ريب في أنّ القارئ يفهم لمَ يبدو، في البداية، أنّ ما هو واحدٌ يُقصي كلّ تاريخ. ما هو واحدٌ هو بالجوهر ثابت. يمكن أن نتصوّر أنّنا نغيّر مكوّنات ما هو متعدّد، لا أن نغيّر شيئاً بداخل [ما هو أصلا] واحدٌ. ما هو واحدٌ بالمطلق لا يمكن أن يكون له تاريخ.

بيد أنّ إله التاريخ الفوق-طبيعيّ، أو إله تاريخ الخلاص المسيحي، هو إلهٌ له تاريخ.

إنّه في آنٍ أبديّ، متعالٍ عن كلّ تاريخ، وفوق-تاريخي. هنا يجد الثالوث موضعَه: داخل الإله، ينبغي أن **يحدث شيء**. وحتّى يصير ذلك قابلاً لأن يفكَّر فيه، ينبغي أن يكون الله، الذي هو واحدٌ،

متعدّداً في الآن نفسه. هكذا فإنّ إقحام الثالوث يجعل «من الممكن التفكير» في حريّة تاريخية للإله الخالد. هكذا يجد أوغسطينوس في آنٍ تبريراً وتأويلاً فلسفياً للثالوث.

ولا يمكن للثالوث أن يضطلع بهذا الدّور إلا إذا ما تمّ الاحتفاظ فعلاً بالوحدة والطّابع التاريخي. إذا لم يتم الاحتفاظ الصّارم بهذين الحدّين، إذا ما تمّت التضحية بأحدهما أو صار أقلّ مرتبةً من الآخر، فإنّ المعنى يختفي فوراً. كلاهما ينبغي أن يوجدَ بشكلٍ لا يقبل الاختزال، ينبغي أن يظلاّ متلازمين، كلّ منهما يشرط الآخرَ.

لهذا كان أوغسطينوس يهاجم المهرطقين، خاصّة منهم الآريوسيّين. فأولئك المهرطقون يهدّدون وظيفة الثالوث نفسها؛ بعضهم إذ يجعل الأقانيم الثلاثة تابعة للوحدة الإلهية، والآخرون إذ يضحّون، بالمقابل، بالوحدة الإلهية لحساب تعدّد الأقانيم الثلاثة.

ملاحظة بخصوص حدود (ألفاظ) تعاليم الثالوث: نتحدّث عن «ثلاثة شخوص»، ولفظ «الشّخص» هنا قد يُحدث بعض اللبس.

لقد صيغ مذهب التثليث، أوّل ما صيغ، باليونانيّة: إذ ذُكرت الأقانيمُ الثلاثة **hypostases**، التي تعني بالمعنى الدّقيق للكلمة: ثلاثة أنماط من التّجلّي، ثلاثة أبعادٍ لـ... ثمّ تُرجمت كلمة **"hypostases"** في اللاتينية إلى **personae**، الذي يقابله في الفرنسيّة اللفظ **personnes** (جمع شخص)، ولكنّه يتوافق بالأحرى مع معنى «أدوار» أو «شخصيات»، بالمعنى الذي نوزّعه على الممثّلين في مسرحية. كلّ مسرحيّة لاتينيّة إلاّ وتقدّم في صفحتها الأولى الشخصيات التي ستظهر على الخشبة، وتسمّيهم **personae**. وكان هذا اللّفظ الأخير ما يزال ينطوي على شيءٍ من **"hypostases"** اليونانية، أي «الأدوار» التي تقوم عليها وحدة الذّات الإلهية. أمّا في اللّغات المعاصرة بالمقابل

(الفرنسية على سبيل المثال)، فإنّ فكرة الشخوص الثلاثة "personnes" تبعد كثيراً عن «الأدوار» الثلاثة. ينبغي، بلا ريب، استعادة معنى **الوظائف الثلاث، الأبعاد الثلاثة** الفاعلة، التي تسمح بقيام **علاقاتٍ** داخل وحدة الذّات الإلهية وبساطتها.

إنّ الأبَ، هو الجوهر الإلهي، كائن الربّ؛ الابن، هو الكلمة، أي الحقيقة -ذاك أنّ الحقيقة تبدأ حين ينطق الكائن. وضمن كثافة الكائن الأصليّة، لا وجود بعدُ للحقيقة، إذ لا إمكان بعدُ للخطأ- الابن إذن، الذي هو الكلمة، هو الحقيقة. والرّوح القدس هو الحبّ الذي بواسطته يلد الأبُ الابنَ. كيف يمكن أن نتصوّر الحبّ اللهمّ إلا باعتباره حُبَّ. . . حباً لـ. . .؟

كلّ ما قلناه لا يحلّ لغزَ الثالوث. ما يهمّ فقط، هو أن لا يقف القارئ عند الصورة المتعذّر تخيّلُها، أقصد صورة ثلاثة شخوصٍ متجسّدين، هم في الآن نفسه ليسوا سوى شخصٍ واحدٍ، لأنّ ذلك سيكون مجرّد هذرٍ لا معنى له. يمكن أن تسعفنا هاهُنا الألفاظ اليونانية واللاتينيّة. لا ينبغي السّعي إلى تمثّل الثالوث. إذ لا يمكن أن نصوِّرَه بأيِ حالٍ. لكن بالإمكان الرجوع إليه كي نحاول، عبر حريّتنا الخاصّة، تقريب التاريخانيّة المتعالية للربّ الواحد السّرمديّ -أن نسعى إلى الفهم، وليس أن نفهم- ونخوض غمارَ الهوّة المطلقة التي تفصلنا عنها.

لنفحص عن قربٍ مشكلة أصل العالم وخلقِه، كما تتجلّى من منظورٍ توراتي. ينظرُ الإنسان حولَه، فيندهش: من أين أتى العالم؟ لا حلّ لهذه المسألة. ومن غير الممكن، قطعاً، أن يكون لها حلٌّ، وذلك بباعثٍ من طبيعة عقلنا نفسها.

كان اليونان يقرّون بأنّ ثمّة «مادّة أولى» للكون وُجدت منذ الأزل، وحاول الفلاسفة، استناداً إلى صوَر أسطورية بدرجةٍ أو بأخرى، تفسير كيف تشكّل في نهاية المطاف العالم كما نعرفُه، انطلاقاً من تلك المادّة الأولى. ومثلُ تلك التفسيرات: نظريّة الكاووس (العماء) الأصل، الذي منه وُلِد الكوسموس، أي العالم المنظّم، العالم المرتّب والمتناغم.

يلجأ التقليد اليهودي-المسيحي إلى تصوّرات مختلفة تماماً. إذ يحكي سفر التكوين، بطريقة أسطورية، كيف تمّ إخراج الكون من العدم.

الخلق من عدم. لقد أخرج القادرُ العالمَ من عدم. ثمّة [إذن] الإله، وثمّة العالم، لكن لا وجودَ لمادةٍ أصل معطاةٍ منذ الأزل. وتطرح قصّة الخلق **مشكلة الزّمان**، التي لم تتوقّف قطّ عن فرض نفسها على امتداد القرون: ما دام الإله موجوداً، في أزليّته، فلا وجودَ للزّمان؛ كيف إذن، والحال هذه، يمكن أن نستوعبَ أنّ الإله «في لحظةٍ معيّنة» خلَق العالمَ؟ (ويجدر التنبيه إلى أنّ العبارة «في لحظةٍ معيّنة» تظلّ، في هذا السياق، غير مفهومةٍ بالمرّة.) لمَ في «تلك اللّحظة المعيّنة» وليس في أخرى؟ إنّ الإجابة الوحيدة الممكنة، لكنّها إجابةٌ تتجاوز حدود فهمِنا، هي أنّ: **الإله خلق العالم والزمان في الوقت نفسه.**

يستحيل أن نقيم علاقةً مباشرة بين الزمان والأزليّة. ينبغي أن ندرك بوضوحٍ كيف يطرح المشكل نفسَه، وأنّ كلّ شيءٍ يتوقّف على الطريقة التي نتصوّر بها الزمان والأزليّة. نحن هاهُنا أمام مشكلةٍ من تلك المشكلات التي تطرحها الفلسفة على حدود فكرنا نفسها. إذ لا نستطيع أن نضع الزمان والأزليّة إزاء بعضهما، كي نجعلهُما يتواجهان

فنكشِفَ عن العلاقة القائمة بينهما. ينبغي أن نبيّن أوّلاً أنّ كلّ لفظٍ منهما لا يكسبُ معناه إلا عبر الآخر. والمعنى الذي نعطيه، نحن أنفُسنا، للزمان والأزليّة هو ما يحدّد العلاقة التي يمكن أن تجمع بينهُما داخل فكرنا الوجوديّ. ذاكَ أنّ هذه العلاقة تتوقّف على الطريقة التي يتموْقَع بها كلٌّ واحدٍ منّا في زمنِه الخاصّ قياساً إلى الأزليّة.

ولنفتح قوساً موجزاً: الملاحظة التي أوردناها آنفاً لا تعني مشكل الزمان وحدَه، وإنّما هي توضّح، من بين ما توضّحه، سمةً أساسية من سمات التفكير الفلسفي عامّة. لا يمكن للفكر الفلسفي أن ينتشر إلاّ حينَ يستخدم من يفكّر حريَّتَه. أن تفكّر فلسفياً، هو أن تفكّر بحريّة. ليست الحريّة «عضوَ» قرارٍ فحسب، وإنّما هي أيضاً «عضو» تفكير. وفي الفلسفة تدخلُ هي (أي الحريّة) ضمن «جهاز» وعينا وتفكيرنا. لذا، حين نطرح مشكلةً فلسفيّة، لا نستطيع أن نعزلَ حدودها ونحيِّدها، وأن نتجرّد من ذواتنا.

عبثاً حاولنا إنكار وجود الحريّة. هي دائماً هنا، موجودةٌ حتّى في الكلام الذي ينكرها. فمن ينكرها، ينكرها بحريّته، وإلا كان كلامه مجرّد ضجيج فارغٍ من كلّ معنى. إذا ما استطعنا، بالفعل، إقصاء حريّة العقل، فلن يكون بمقدورنا حتّى أن ننكرها. بصريح العبارة، لن يعود بوسعنا الكلامُ. وهنا بديهيّة ذات طبيعةٍ مميّزة. هي ليست بديهيّة موضوعيّة، ولكنّها تندرج ضمن السيرورة المعاشة للتفكير نفسه. إذ يكفي أن يرجع المرء إلى تفكيره الشخصيّ، قاصداً فحص مسعاه، حتّى يكتشف أنّ فعل التفكير يُشركُ ضمناً الحريّةَ.

لقد رأينا أنّ الخلق من عدم يطرح مشكلة الزمان. فالسؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الذي كان قبل الزمان؟ قبل الزمان لم يكن ثمّة

عالمٌ؛ قبل الزمان لم يكن ثمّة زمان؛ وبالتّالي، «قبل» الخلق لم يكن ثمّة زمانٌ. . . إنّ كلمة «قبل» تفقد كلّ معنى خارجَ الزمانيّة.

إنّ فعل الخلق لا يحدث في الزمان، وإنّما يولّد الزّمانَ. ولذا فإنّنا نعثر، أصلاً، لدى أوغسطينوس، على الفكرة القائلة بأنّ الفعل الإلهي لا يتوقّف عن الحدوث. فهو فعل لم يتمَّ مرّة واحدةً وإلى الأبد. والقدر ليس تخطيطاً إلهياً للتّاريخ البشريّ، وإنّما هو فعل إلهيّ مستمر لا يقع في الزمان، وإنّما يتعالى عن الزمانيّة.

إذا ما أقررنا بأنّ الخلقَ فعلٌ إلهيّ خالصٌ، يتمّ من عدمٍ، فإنّ عدداً من المشاكل القديمة تعيد طرحَ نفسها بحدّة جديدة. ومنها **مشكل الشرّ**. من أين يأتي الشرّ؟ لا يمكن أن يكون الرّب، وهو الخير المطلقُ، قد خلقَه. لكننّا، في الوقت نفسه، لا نستطيع أن نجد له مصدراً خارج الرّب. بحسب تأويل أوغسطينوس، والذي سار على دربه تقليدٌ بأكمله من المفكّرين، إنّ الشرّ ضمن الواقع المخلوق هو العلامة على العدمِ الذي منه خرج الواقع. إنّ الشرّ، بمعنى ما هو العلامة على خاصية «الخلق» التي تطبع المخلوق، ذاك المخلوق الذي لا يمكن، من حيث هو مخلوق، أن يتّصف بالكمال الإلهيّ. فمهما سعى الرّب إلى منح المخلوق أعلى مراتب الوجود، فإنّه لا يمكن أن يجعله في مرتبة الخالق، إذ ينبغي أن يحفظ تميّزه عنه. هكذا يُفسّر الشرّ: إنّه يشير، في المخلوق الذي خلقه الله، إلى العدم الذي منه أُخرج المخلوق. إنّ العدم -ولا نستطيع أن نعطيه أيّ تسمية إيجابية- نقصٌ. وهذا النّقص لا ينفصل عن شرط la condition المخلوق. لن نكون كائنات مخلوقة، ما لم نكنِ «كائناتِ نقص».

أن تكون مخلوقاً معناه ألاّ تكون خالص الجوهر، وإنّما أن تحمل في ماهيتك نقصاً لا يطالُ الخالقَ. وعلى الرّغم من بعض

الالتفاف، إلاّ أنّنا نستشفّ هنا صدى لما كان يقوله سقراط: لا أحدَ يختار الشرّ طواعيةً. بيد أنّ القول يكسب مع أوغسطينوس نبرةً جديدةً: إنّ الإرادة خيِّرةٌ بطبعها. إنّها تسعى إلى الخير ما دامت صادرةً عن الربّ. إنّها ليست عدماً، ولا هي نقص. إنّها شيءٌ كائنٌ. والدّليل على ذلك، أنّنا حين نقترف شرّاً، نحسّ بالنّدم، وهذا النّدم صادرٌ عن الإراة الخيّرة التي وضعها اللهُ فينا. لكن على الرّغم من ذلك فإنّنا نظل تحت رحمة الشرّ، الذي لا يأتي من الله، وإنّما من شرط المخلوق، الذي يفرقُه عن الخالق، ومن النّقص الملازم له.

بالنّسبة إلى هذا التصوّر، فإنّ الشرّ يظلّ قائماً، دون أن يكون الله مسؤولاً عنه. وهو التصوّر الذي سيخترق العصر الوسيط بأكمله.

يتساءل أوغسطينوس عن **طبيعة النّفس**. يسعى إلى أن يحصّل **يقيناً** بشأنها. ونجد عنده أصلاً المسعى المعروفَ الذي اشتهر به ديكارت في كتابه «**مقال في المنهج**»: البحث عن يقينٍ عن طريق التوسّل **بالشّك**. أن تشكَّ هوَ أن تفكّرَ، وأن تفكّر هو أن توجَد. إنّ وجود الذّات التي تشكّ يصيرُ يقيناً أوّلَ، وهذا اليقين الأوّلُ يسعى إلى بلوغ اليقين.

هكذا تتيقّن النّفسُ من ذاتها، من وجودها الشّخصيّ، وعبر هذا المسعى تنكشف لنا مختلفةً عن كلّ حقيقة ماديّة، تنكشف جوهراً متميّزاً عن المادة. لم تعد النّفس مكونّة من مادّة أشدّ رهافة، وإنّما صارت تنتمي لواقع من طبيعةٍ أخرى. ونعثر هاهُنا، لدى أوغسطينوس، على أثر أفلاطون. إنّ النّفس تنتمي لمرتبةٍ من مراتب الواقع، مغايرةٍ لمرتبةِ المادّة. إنّها خالدة لأنّها تتمتّع بواقعيّة من نفس

طبيعةِ واقعيةِ الحقيقة. إنّ النّفس والحقيقة لهما، بمعنىً ما، نفس الجوهر. وموت النّفس، سيكون هو الفراق بينها وبين الحقيقة. لكنّ النّفس لا تستطيع أن تفترق عن الحقيقة. لذا هي خالدةٌ، مثلها مثل الحقيقة نفسها. والحقيقة هي أيضاً الربُّ. «أنا هو الطّريق، والحقيقة...»

ينتج عن هذا الرّابط الذي لا انفصامَ له، أنّ اللهَ في النّفس. ومن المهمّ بمكانٍ فهمُ هذا الأمر: بالنّسبة إلى أوغسطينوس لا يوجد الله والنّفس متقابلَين.

في عصرنا يقول سارتر: إذا كان الله موجوداً فإنّ وجودَ الإنسان، بما هو حريّةٌ، ينتفي؛ وإذا ما كانت الحريّة موجودةً، فإنّ وجودَ الله ينتفي. إنّه تصوّر يجعل النّفس خارجَ الله كليّاً، والله خارجَ النّفس كلياً، والعلاقة بينهما علاقة قوّة. عند أوغسطينوس نصادف نقيض ذلك. إنّ الله داخل النّفس. إنّ الله بحسب أوغسطينوس *interior intimo meo*، أي: أكثر جوانيّةً فيَّ من أكثر ما هو جوانيٌّ فيَّ. الله أكثر مركزيّةً فيّ من «أنا» نفسه. أكثر مركزيّة فيَّ ممّا يمكن أن أكونَه أنا نفسي.

عبثاً نبحثُ عن تمثّل الله إذ نتطلّع إلى الخارجِ، حتّى أعاليه الأكثر شموخاً؛ بينما ينبغي، على النّقيض من ذلك، الغوص في أعماق النّفس، وهناك فقط بوسعنا أن نعثر على ذاك النور، *interior intimo meo*.

وبالنّسبة إلى أولئك الذين لا يشاطرون، اليومَ، أوغسطينوس إيمانه، من المهم، مع ذلك، أن يعيدوا ويفهموا خطوات فكره. فعبر إعادتها وفهمها نستطيع أن نواجه حجج من يقولون «الله» أو «النّفس»، في حين لا يتعلّق الأمر لا بالله ولا بالنّفس، وهاتان

الكلمتان تستخدمان كأنّما هما شيئان غريبان عن بعضهما- وذاك ما ينزع عنهما كلّ دلالتهما.

حين يصير الله بالنّسبة إلى المؤمن أكثر جوانيّة من ذاته نفسِها، آنذاك يفقد صراع الحريات المزعوم معناه: ما يريدُه الله، ما أريده... بل على العكس: ما يريده الله هو أكثر جوانيّة فيَّ ممّا أعتقد، الآن، أنّي أريدُه.

يقول أوغسطينوس إنّ الله يعلم من البداية كلّ شيء. وهو ما يسمّيه العلمَ الإلهي المُسبَق. ماذا يعني ذلك؟ الله يوجد سرمدياً؛ فلا أوّلَ له ولا آخر. نحن نتحدّث عن «العلم الإلهي المسبق» لأنّنا منغمسون في الزّمان. أمّا بالنّسبة إلى الله، فهو علمٌ سرمديٌّ، حاضرٌ في كلّ زمان. إذا ما كانت السرمديّة إذن، بالنّسبة إلى الله، هي الزمان في كليّتِه مشمولاً بنظرةٍ واحدةٍ، أنّى للعلم الإلهيّ المسبق أن يسمح بحريّة النّفس، حتّى وإن كانت حريّة جزئيّة؟

يجيب أوغسطينوس عن السؤال السّابق **بالقضاء والقدر** la prédestination (وهي فكرةٌ ستكون، لاحقاً، حاسمةً بالنّسبة إلى حركة الينسينيّة[1]، ولباسكال).

يرى مذهبُ القضاء والقدر أنّ الله قد حكم مسبقاً على كلّ واحدٍ منّا بالبركة أو اللّعنة. إنّ من شأن فكرةٍ كهذه أن تثير سخطنا. لذا ينبغي أن نسائلها. ولذلك يجب أن نعود إلى العلاقة ما بين الزمان والسرمدية. حين نتخيّل أنّ الله يعلم سلفاً كيفَ سنتصرّف، وأنّنا محكومون مسبقاً بنيل البركة أو اللعنة، فإنّه نشعر أنّه أمرٌ لا يطاق. لكن حينَ ندرك حقاً -دون أن نتخيّل بالمرّة- أنّ الزّمان بالنّسبة إلى

---

(١) الينسينيّة، تُنسبُ إلى القديس كورنيليوس يانسن، نشأت، وتطوّرت في فرنسا خاصّةً، ما بين القرنين ١٧ و١٨. كردّ فعلٍ على التغيرات السياسية والمسيحيّة.

الله يُلغى، لدرجة أنّه يأخذ صورةَ الأبديّةِ، فإنّ المسألةَ تبدو مختلفةً تماماً. فإذا ما كان الله قادراً على تذكّر المستقبل، مثلما يتذكّر البشر الماضي، فإنّ ذكراه لا تحدّد المستقبل سلفاً، ولا تتدخّل في مصير البشر. ما دام الله في الأبديّة، فإنّ المستقبل بالنّسبة إليه، كالماضي، وكالحاضر: إنّه يقع في الأبديّة. إنّنا إزاءَ لُغزٍ، وليس أمام عبث كما يدّعي بعضهم. لغز لا نفلت من قبضته -حتّى خارج فكر القدّيس أوغسطينوس-، مشكلةَ الزّمان والأبديّة. لا يوجد أيّ تصوّر بشريّ يحفظ انسجامه وصلابته فيما يخصّ هذه النّقطة، إذا ما نحن فحصناه عن قربٍ: إذ لا بد أن تأتيَ عليه لحظةٌ يتناقض فيها ويتقوّض.

ثمّة إذن لغزُ زمانٍ. وكأنّما يوجد في أنفسنا شيءٌ لا زمانيٌّ يرفضُ الزمان. بعبارة أخرى، إنّ الدّهشة التي عبّر عنها أوغسطينوس (كمّا بيّنا آنفاً) في **الاعترافات** لها ما يبرّرها: بالفعل، الماضي لا وجود له، والمستقبل لم يوجد بعد، وما الحاضر سوى حدٍّ مجرّد - ليس ثمّة إذن زمان. هكذا نلفي أنفسنا مجبرين على اللجوء إلى شيء يتعالى على الزّمان، أقلّه كي يصير الزّمان في متناولنا، كي يصير «قابلاً لأن يفكّر فيه». لكنّ هذا الشّيء الذي نلجأ إليه، والذي يبدو أنّه لا مندوحة عنه لكي يكون هنالك زمان، هذا الشّيء نفسه يبدو في الآن نفسه يُعدِم الزّمان ويقوّضه.

إذا ما كانت الأبديّة موجودةً، فإنّ الزّمان لن يكون له وجود. لكن إذا ما كانت الأبديّة غير موجودةٍ فإنّ الزّمان، أيضاً، لن يكون له وجود.

هو ذا لغزُ شرطِنا البشريّ.

إنّ أوغسطينوس يقف على عتبة الفلسفة الديكارتية. هو ينتمي إلى الزمن العتيق، قريبٌ جداً من المفكّرين القدماء أمثال أفلاطون

وأفلوطين. لكنّه يحمل مع ذلك ملامح حديثة بشكل مدهش: تفكيره في الزّمان، وهذا الاستكشاف الوجودي في مسألة الزمانيّة كما يعيشها البشر. لغز الشّرط البشريّ، العلاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الزمان والأبديّة. وحده فكرٌ نيّرٌ، يقدر أن يكشف عمق هذا اللغز وحتميّته، أن يعيشه ويجعل الآخرين يعيشونَه- وفي هذا كلّه بعضٌ من ملامح حديثة كثيرة.

وهاهُنا، بلا شكّ، سببٌ من الأسباب التي تفسّر لما مازلنا إلى اليوم نقرأ أوغسطينوس وندرس أعماله.

لا أستعمل كثيراً لفظ «لغز». وإنّما أتحدّث بالعادة عن «المسائل». ويشير لفظ «مسألة» هنا إلى عائقٍ يصطدم به فكرنا، والذي ليس مردُّه ضعفنا العقليّ، وإنّما ينبع من ماهية شرطِنا، من وضعنا في العالم بوصفنا كائناتٍ مفكّرة، والذي بباعثٍ من هذه الماهية لا يقبل حلاً نهائياً. ينبغي أن نميّز بين السؤال والمسألة. حين نطرح سؤالاً بسيطاً، فإنّنا نستطيع أن نقدّم عنه جواباً. لكن إذا ما طرحنا «سؤالاً» لا نستطيع أن نجيب عنه إلا بـ«سؤالٍ» جديد، ليس بوسعه سوى أن ينير ما لا نعجز عن إدراكه، إذّاك نكون أمام «مسألة».

هكذا فإنّ في كلّ مسألةٍ لغزاً. كثافتها ومدى تأثيرها ملغزين. وليست «الحلول» التي نقدّمها عنها سوى أشعة منيرة نلقيها في خضمّ اللّغز، ليس أملاً في إبطالِه، وإنّما فقط كي نكشف عمقَه.

إنّ اللّغزَ، في الفلسفة، لا يُحلُّ، وإنّما يزداد عمقاً حين نلقي عليه الضوء.

وفي هذا السياق، أريد أن أستعيد الموضوعة الأوغسطينيّة عن

القضاء والقدر، وأميّزها عن المفهوم الشائع للقدر. يتّسم القدرُ [في مفهومه الشائع] بشيء من الجمود، إنّه محدّد سلفاً، في حين أنّ القضاء والقدر [الأوغسطيني] يستند إلى منبع إلهيّ، حاضرٍ في كلّ زمانٍ، دون أن ينتفي عنه التجسّد. إنّ إله أوغسطينوس هو الإله الحيّ، غير القابل لأن يُتخيَّل، الإله الذي يؤمن به، والذي هو أكثر جوانيةً في نفسه من ذاتِه نفسها. لذلك فإنّ القضاء والقدر لا يتسمّ بجمود خطّةٍ موضوعةٍ سلفاً. إنّ حياة الربّ في سرمديّته هي نفسها ما يولّد هذا القضاء والقدر- أو بالأحرى هي ما يولّد ما نسمّيه نحن القضاءَ والقدر، إذ نُقحم فيه، رغم إرادتنا لكن وفق طبيعتنا، الزمانية.

قد تكون هذه الملاحظات أشبه بلعثمةٍ، لكنّها قد تحثّ القارئ على الغوص في متن أوغسطينوس، من أجل فهمه فهماً أمثَل.

فلسفة العصر الوسيط

سنترك عدَّة قرونٍ جانباً؛ نترك جانباً الآبائيات؛ والأفلاطونية المحدَثة؛ والعديد من المفكّرين الكبار.

ونستعيد حديثَنا مع الفلسفة الوسيطية، بعد أكثر من ستمائة عامٍ على رحيل أوغسطينوس، أي حوالي سنة ١١٠٠.

لَمَ تحمل الفلسفة الوسيطيّة لقبَ «سكولائيّة»؟ إنّها كلمة مشتقّة من اللاتينية schola، وتعني «مدرسة». هي إذن فلسفة مدرسيّة. لقد تبلورت الفلسفة السكولائيّة داخل الكنيسة المسيحيّة. فهي تستجيب للمبدأ الذي أشرنا إليه آنفاً: Fides quaerens intellectum، «الإيمان يسعى إلى الفهم».

لن نقف سوى عند نماذج من هذا السّعي- وهذا لا يعني بالمرّة أنّه عصرٌ كان فيه الفكر بدائياً ومتخبّطاً. فالحال أنّ السكولائيّين قد خاضوا في العلاقات بين الإيمان والعقل، وبلوروا لغةً فلسفيةً مفاهيمُها شديدة الدقّة والعمق. بالمقارنة معها تبدو أساليب التعبير التي انتهجها عديد الفلاسفة الحديثين جافّة ومفرطة في التبسيط. صحيح أنّ التمييزات الدقيقة التي انخرط فيها السكولائيون قد أدّت أحياناً إلى نوعٍ من البراعة المصطنعة ذات طابع لفظيّ صرف: بيد أنّ

المصطلحات التي أبدعوها ما زال بإمكانها أن تمنح الأسلوب الفلسفي المعاصر مزيداً من الوضوح والإيجاز.

أنسلم كانتربري والـ«البرهان الأنطلوجيّ»

من مجمل فكر أنسلم كانتربري (١٠٣٣-١١٠٩)، لن نقف هنا سوى على **البرهان الأنطلوجي**، الذي كثيراً ما يَسمّى أيضاً **الحجّة الأنطلوجية**. لا يتعلّق الأمر بالبرهنة على وجود الله لإقناع غير المؤمنين، وإنّما لترسيخ إيمان جماعة من الرّهبان عبر بسط محتواه أمامهم. وهذا البرهان الأنطلوجي، بمعنى ما، شديد البساطة: الله كاملٌ. والكمال يقتضي الوجود. لماذا؟ لأنّه لو كان الله كاملاً وغير موجودٍ، بالإمكان أن نتصوّر كائناً يضاهي الله كمالاً، ويزيد عليه بالوجود. وبالتّالي سيكون هذا الكائن أشدّ كمالاً من الله. الكمال يقتضي إذن الوجودَ.

لنُعِد صياغة البرهان بعباراتٍ أخرى: حين نقول «الله»، فإنّنا نطرح مفهومَ الله. وهذا المفهوم يختزل كلّ أشكال الكمال، بما فيها الوجود. وهذا يعني أنّ: الوجود يدخل في **ماهيته** (أي الله). نطلق كلمة «ماهية»، في الفلسفة، على كلّ ما يشكّل معنى مفهومٍ من المفاهيم؛ أي ما من شأن غيابِه أن يؤدي إلى تقويض المفهوم. في المحصّلة، ماهية الشيء هي حدُّه.

ماهية مفهوم «الله»، هي جماع كلّ أشكال الكمال، بما فيها الوجود. وبما أنّ هذا المفهوم، أي مفهوم «الله»، ينطوي على كلّ أشكال الكمال، فيستتبع ذلك أنّ الله يوجد بالضّرورة. وعبر هذه الخلاصة ننتقل من التحليل **المنطقي** لمفهوم الله إلى الإثبات **الأنطلوجي** على وجوده، وجوده ككائنٍ. ننتقل من المنطقيّ إلى الأنطلوجي.

لنتمسّك بهذه النّقطة، لأنّ مشكلاً مهماً سيفرض نفسَه.

نضع في أذهاننا مثلّثاً، كيفما كان، ونقول: حاصل مجموع زوايا هذا المثلث هو ١٨٠ درجة. نحن محقّون، بغضّ النّظر عن شكل هذا المثلث، وحتّى وإن لم يكن ثمّة أيّ مثلث موضوع أمام أنظارنا. يكفي الاستدلال حول مفهوم المثلث كي نصل إلى بعض النتائج التي تفرض نفسها منطقياً، من قبيل: مجموع الزوايا الثلاث يساوي زاويتين قائمتين. لكنّ المنطق لا يفرض وجود مثلثٍ وجوداً فعلياً. في البرهان الأنطلوجي يكون «الله» هو الموضوع الذي نفحصه؛ لكن بما أنّنا نكتشف أنّ الوجود عنصرٌ ضروري بالنّسبة إلى الله، فإنّ الوضعية تصير مختلفة عمّا هي عليه بالنّسبة إلى المثلث؛ فحين يتعلّق الأمر بمفهوم «الله»، يكون الوجود، من حيث هو كاملٌ، عنصراً جوهرياً. ليس ثمّة أيّ تناقض في أن نتصوّر المثلث كموضوعٍ منطقيّ، وغير موجود؛ في حين يكون هنالك تناقضٌ، بحسب أنسلم، حين نفكّر في الله باعتباره غير موجود، ما دام وجوده جزءاً من ماهيته. الأضلاع الثلاثة جزءٌ من ماهية المثلث، بينما وجودهُ ليس كذلك. أمّا بالنّسبة إلى الله، فإنّ الوجود يدخل في تحديد ماهيته، لهذا يرى أنسلم أنّ من الممكن، بل من الضروري - حين يتعلّق الأمر بالله، وبه وحدَه- أن ننتقل من المنطقيّ إلى الأنطلوجي، أي من اللّزوم المنطقيّ إلى الإثبات الوجودي.

تبدو لنا طريقة التفكير هذه غريبةً للوهلة الأولى، إذ يصعب علينا استدماجها. ومع ذلك، كلما اشتغلنا بالفلسفة، كلّما زادَ اقتناعنا بأنّه، في الحالات المماثلة، يجدر بنا أن نبحث عن الخطأ والنّقص في ذواتِنا أكثر ممّا نفعل ذلك في العمل الذي نحن بصدد محاولة فهمه.

يمكن بدءاً أن نشكّك في كون البرهان الأنطلوجي يشكّل برهاناً بالمعنى الدّقيق للكلمة. هل هو برهانٌ ملزِمٌ contraignant؟ هل بوسعه أن يُقنعَ، أو على الأقلّ يزيدَ المؤمنَ إيماناً؟ قد تكون الإجابة سلبيّة. لكن بوسعها أن تساعدنا في أن نكشف الغاية والمقدّمات التي تدفعنا إلى التساؤل حول وجود الله.

حين نطرح هذا السؤال، لا نكون على بيّنةٍ ممّا نسعى إلى معرفته، لأنّنا لا نعرف بالضّبط ماذا نقصد حين نقول «الله». ولا نعرف بالضّبط ما نقصده بالفعل «يوجدُ»: إنّ الفعل «يوجد» يتّخذ معانيَ متعدّدة بحسب كلّ سياقٍ؛ فالمثلث «يوجد» على نحو مختلف عن ذاك الذي توجد عليه تُفّاحةٌ أو يوجد عليه إنسان؛ والإنسان «يوجد» على نحوٍ مختلف عن ذاك الذي توجد عليه تفاحةٌ؛ وهكذا دواليك... أيّ معنى نقصده حين نُلحق الفعل «يوجد» بالله؟ أيّ الشّروط نخضع لها حين نتساءل عن وجوده؟

إذ نتبع بفكرنا الشخصيّ البرهانَ الأنطلوجي، إذ «نحاكيه» داخلياً، نقف على ما يلي: إمّا أنّنا نتحدّث عن وجود الله، لأنّنا نقصد **إلهنا**، الإله الذي نؤمن به، والذي نخلع عليه كلّ صفات الألوهة -وبالتالي نعترف بأنّه موجودٌ وأنّ وجوده لا يرقى إليه شكّ؛ وإمّا أنّنا نقصد بالله **مفهوماً** مجرّداً ليس هو الله، وبالتّالي يصير وجوده غير بيّنٍ بنفسه، بحيث يمكن أن ننفيَ عنه صفة الوجود.

هكذا نقف على أمر غريب، وهو أنّه يستحيل في واقع الأمر **البرهان** على وجود الله، لأنّ وجودَه لا يحمل معنىً سوى من وجهة نظر الإيمان. إمّا أنّنا نؤمن بالله، وإمّا أنّنا لا نؤمن به. إنّ زاوية النّظر المحايدة، التي تقع خارج الثنائية السابقة، والتي قد تسمح ببلورة برهانٍ وتقييمه، لا وجودَ لها.

ليس من الممكن إذن أن نتساءل عن وجود الله، مثلما نتساءل عن غيره من الكائنات. المقدّمات النّظرية مختلفة. فإمّا أنّ الله حاضرٌ منذ البداية، بحيث إنّ الحديث هو حقاً حديثٌ عن الله؛ وإمّا أنّنا لسنا نتحدّث عن الله، ليس حتّى هو ما يجول بأذهاننا، ولا نعدو عن كوننا ننطق الكلمة، وبالتّالي يمكن أن نشكّك في وجوده وأن ننفيَه- وإذن، **وجود من هو؟**

نرى إذن: البرهان الأنطلوجي كاشفٌ: إنّه يمكّننا من أن ندرك وضعيّتنا الخاصّة إزاء مشكلة الإيمان.

ملاحظة أخرى بخصوص أنسلم. إنّه يرد في تاريخ الفلسفة، ضمن لائحة المدافعين عن **النّزعة الواقعيّة**، ضدّ أصحاب **النّزعة الاسمية**. وكي نفهم هذا فهماً أمثل، لنلقِ نظرةً إلى الخلف. لقد رأينا فيما سبق كيف سعى أفلاطون إلى إثبات الحقيقة الأنطلوجية للمثل، في حين سعى أرسطو إلى إبراز الوظائف المنطقية للمقولات العامّة. لقد كان هذا الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو ينطوي أصلاً على بذرة ما يمكن أن يصير إلى **صراع الكليّات**.

الكليّات أفكارٌ عامّة. كان الرّواقيّون يقولون: إنّني أرى الحصانَ، لكنّني لا أرى «الحصانيّة». وبالتّالي هم من أصحاب النّزعة الاسمية. الكليّات هي مفاهيم من قبيل «الحصانيّة»، مفاهيم تنطبق على أفراد النّوع جميعهم- مثلاً: «الحصانية» تنطبق على كلّ الأحصنة التي تعيش الآن، وأيضاً كلّ الأحصنة التي عاشت فيما مضى أو ستأتي في المستقبل، كما تنطبق على الأحصنة التي يبدعها الفنانون والشّعراء.

لقد قسّم صراعُ الكليّات مفكّري العصر الوسيط إلى معسكرين: معسكر يدافع عن واقعية المقولات العامّة، وآخر يعارضها. وكانت

الرّهانات الخفية، الكامنة وراء هذا الصراع، بالغة الأهميّة. والأهمّ من ذلك، كانت عند أصل الصراع دهشةٌ: كلّ الكلمات التي نستعملها -باستثناء أسماء الأعلام- لها معنىً عامّ، لكنّنا لا نصادف في التجربة سوى كائناتٍ مُفردة. لا شيء، في اللغة، يطابق هذه الفردانيّة، التي لا يمكن التعبير عنها. لكن [في الوقت نفسه] لا شيء في التّجربة يوافق الألفاظ العامّة في اللّغة. وفي ذلك عدم توافقٍ غريب.

توما الأكويني

(١٢٢٥-١٢٧٤)

هي ذي، على سبيل البدء، بعض العناصر من سيرته. وُلد توما الأكويني في إيطاليا، وتلقّى تعليمه الأوّل بدير مونتيكاسينو. وحين بلغ الثامنة عشرة من عمره التحق بسلك الرّهبنة الدومينيكانيّة. وبعد أن تتلمذ على يد القديس ألبرت الكبير[1] بكولونيا، صار يعلِّمُ في باريس وأرفييتو (إيطاليا)، وفيتيربو (إيطاليا)، وروما. توفيَ سنة ١٢٧٤.

نزعة أرسطية:

لقد شهدنا كيف أنّ أعمال أرسطو، بعدما اندثرت تقريباً من أوروبا، حيث لم يعد يُعرف منها غير كتاب الطّبيعة، عادت على يد العلماء المسلمين واليهود، عبر منعطفٍ يمرّ من شمال إفريقيا وبلاد الأندلس. وقد مارست تأثيراً معتبراً.

لقد كانت تمثّل قمّةَ الثقافة القديمة. وبفضل تقنيّتها الفكريّة، وكذا جهازها المفاهيمي، كانت تبدو في مستوى من التّطوّر يفوق

---

(١) ألبيرتوس ماغنوس، (١٢٠٠-١٢٨٠)، لاهوتي وفيلسوف وكيميائي ألماني، كان دومينيكيّا، وهو من أشهر من جمعوا بين الأرسطيّة والدّين.

بشكلٍ جليّ المستوى الذي كان قد بلغه الفكر المسيحيّ آنذاك.

في ذلك الزّمن، كان أغلب المشتغلين بالفلسفة من رجال الدّين، وبالتّالي كان دارسو أعمال أرسطو رجالَ دين. وقد قسّمت أعمالُه المفكّرين إلى فريقين. ففريق، فُتن بفكر أرسطو، وسعى بأيّ شكلٍ إلى أن يحفظ ما أمكنه من المذهب الأرسطي، حتّى وإن أدى الأمر إلى إغراق التقليد المسيحي بذاك الطوفان المتدفّق من الفكر القديم؛ أمّا الفريق الثاني، فقد تشبّث بالمقابل بالتقليد المسيحيّ، ودافع عنه بضراوةٍ كي لا تتسرّب إليه أيّ نزعاتٍ وثنية.

وقد ألفى توما الأكويني -الذي سيصير بالنّسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية القديّس توما، «العلاّمة الملائكيّ»، المعترف به كسلطةٍ مذهبيّة- قلنا، قد ألفى نفسه أمام هذا الانقسام الرّوحي. فاضطلع بمهمّة كان لها تأثيرٌ تاريخيّ عميق: لقد اجتهد في أن يقيم **توفيقاً** بين الأرسطيّة والتقليد المسيحيّ.

وأثناء حديثنا عن أرسطو، كنّا قد نبّهنا إلى الثلاثة أصحاب أعظم الأنساق الفلسفية في تاريخ الفلسفة، أوّلُهم، في العصور القديمة، أرسطو؛ ثمّ في العصر الوسيط توما الأكويني؛ وفي العصر الحديث هيجل. حياةٌ بأكملها قد يمضيها المرء في الاشتغال على أعمال أحدهم. سنقتصر هنا على بعض النواحي. قلنا إنّ توما قد حاول التوفيق بين **الأرسطية** والتقليد المسيحيّ. لقد أخذ من أرسطو، بدءاً، التّصوّر المتراتب والمتّصل الذي يحكم الكائنات التي تعمر العالم. وبالنّسبة إليه، مردُّ ذلك هو وحدة العالم المخلوق. وقد رأينا أنّه بالنّسبة إلى أرسطو، كما بالنّسبة إلى جميع مفكّري العصور القديمة، العالم ليس مخلوقاً. إنّ فكرة خلقٍ جذريّ تظلُّ غريبةً بالنّسبة إليهم.

أمّا الآن، ضمن المنظور المسيحي، فإنّ العالم مخلوق. لقد أخذ توما الأكويني، بشكلٍ ما، من أرسطو الخطاطة التي تضع الكائنات ضمن تراتبٍ متّصل. وضمن الخطاطة الأرسطية نجد النبات أوّلاً، فالحيوان، ثمّ الإنسان. ثمّة أيضاً تراتُبٌ بين مختلف مكوّنات الإنسان، وأيضاً تراتبٌ بين مختلف مستويات النّفس. وأخيراً ثمّة، في القمّة، الفعل الخالص، الذي لا يُشارك فيه الإنسان إلا عبر جزءٍ من عقله، العقل الفعّال.

كيف يجعل توما الخطاطة السّابقة موافقةً للتّصوّرات المسيحيّة؟ إنّه يقيم التراتبيّة التّاليّة: في الأسفل توجد الصّوَر التي تخالطها، بدرجةٍ أو بأخرى، المادّةُ. وفوق هذه الصوَر، توجد تراتبيّةٌ بين الصّوَر الخالصة، اللاماديّة، المتحرّرة من كلّ مادّة. وما بينها جميعاً، في الحدود الفاصلة، توجد الصورة التي هي أسمى الصور المادية، وأدنى الصور الخالصة، أي **النّفس**، كما تتجسّد في الكائن البشريّ.

إنّ النّفس البشريّة هي أعلى مراتب الصور المخالطة للمادّة، فهي ترتبط بالجسد (وقد سبق أن رأينا أنّ أرسطو يعتبر النّفس صورةَ الجسد). لكنّها في الآن نفسه أدنى مراتب الصور الخالصة. فوقها ترتفع مراتب الصور الخالصة، المنزّهة من كلّ مادّة: وهي مراتب **الملائكة**.

نحن هنا إزاء مفهوم جديد كلّ الجدّة، مفهوم لا يرجع إلى أرسطو، لكنّه يطوّر، بشكلٍ من الأشكال، التراتبيّة المتّصلة المأخوذة عن الفيلسوف اليوناني. يترتّب عن ذلك ما يلي: في الأسفل ثمّة الصور الماديّة؛ وفي الأعلى الصور الخالصة (الملائكة)؛ وبينهما النّفس البشرية، التي هي في آنٍ ماديّة وخالصة. والملائكةُ بدورهم

مراتبُ. لكنّ تراتب الملائكة لا يحكمُه المنطق نفسه الذي يحكم تراتب الصور المادّيّة. فبالنّسبة إلى الكائنات الحيّة، تضمّ كلّ مرتبةٍ عدداً كبيراً من أفراد النّوع الواحد. بالمقابل، لا يوجد، في مراتب الملائكة، سوى ملاكٍ واحدٍ عند كلّ مرتبة.

والأمر مفهوم: فحسب توما، يضمّ النّوع الواحد عددا من الأفراد، لأنّه تحديداً صورة مادية. فالمادة، تكرّر، بتكاسلٍ، الصوَرَ. لكن ما إن ترتقي إلى مرتبة الصور الخالصة، لا يعود ثمّة مجالٌ للتكرار. كلّ مرتبةٍ من المراتب فريدة، ولذا يوجد، في كلّ مرتبةٍ ملاكٌ واحدٌ لا غير.

قد يكون هذا التحليل مُستغرَباً. لكنّه، مع ذلك، يجيب حاجةً عميقةً بالنّسبة إلى الرّوح الإنساني. ما هو فريد، ما لا نراه سوى مرّة واحدة، ما لا يقبل التكرارَ، هو بلا شكّ أثمن ممّا توجد منه نُسخ عديدة، أي ما نستطيع استبداله أو تعويضه.

ما هو فريد يمثّل، إن جاز التعبير، القيمة الخالصة. بالنّسبة إلى توما، ما إن نصل إلى المرتبة التي لا تخالطها مادةٌ، حتّى لا يعود ثمّة سوى كائنات متفرّدة، لا يعلوها سوى كائنٍ واحد أعلى، هو الله.

يطرح القدّيس توما السؤال: كيف لنا، بالمحصّلة، أن نتكلّم عن الله؟

أوّلاً تجدر إشارة هامّة: لا يقبل توما البرهان الأنطلوجي الذي قدّمه أنسلم. لماذا؟ لأنّ هذا البرهان، على حدّ تعبير توما، يستند بأكمله إلى فكرة أنّنا نحن، الذين لسنا سوى بشر، نجعل الله متوقّفاً علينا. نتصوّر إلها كاملاً، ينطوي كماله على وجوده. لكنّ ذلك

يتخطّى الحدود التي يمكن أن يبلغها تفكيرنا حقاً. لا دليل على مشروعية الخلاصة التي قد نبلُغها، في موضوع وجود الله، انطلاقاً من الفكرة التي يكوّنها عنه بنو البشر. فقد تكون هذه الفكرة غير ملائمة. لذا يعيد توما معالجة الأمر على نحوٍ مغايرٍ تماماً.

ونستطيع أن نلاحظ، بهذا الصّدد، سمةً من سمات فكر توما، تربطه بفكر أرسطو: وهي سعيُه الدّائم إلى إبراز **الاتّصال (الاستمرارية)**. ذاك أنّ معانيَ الاختلال، والتمزّق، والقطيعة، تظل غريبة عنه. لقد صادفنا، على سبيل المثال، عند أوغسطينوس وظيفةَ المفارقة والخُلف. بالمقابل، يسعى توما، ما أمكنَه، إلى إبراز مظاهر الاتّصال المتصاعد التي ينبغي أن تقودنا إلى وحدة الأصل. لذا، لا يكتفي باستعادة مفهوم الله، كما يتجلّى في الذّهن الإنسانيّ، مثلما فعل أنسلم في البرهان الأنطلوجيّ. وإنّما يسعى إلى الاقتراب من مفهومٍ ملائمٍ لله، عبر الصّعود في مراتب الكائنات التي نعرفُها، إلى أن يبلُغ الحدود الأسمى التي لا يمكننا تخطّيها، حيث يوجد مفهوم الله. وهاهُنا [أيضاً] منهجٌ أرسطي. مثالٌ على ذلك: إنّنا نرى كائناتٍ تتحرّك؛ ثمّة حركةٌ في الكون. من أين تأتي هذه الحركة؟ كلّ حركةٍ مصدرها كائنٌ متحرّكٌ، هو بمثابة المحرّك بالنّسبة إليها. إذا ما ارتقينا سلسلة المحرّكات بأكملها، فإنّنا، سنبلغ بالضّرورة المحرّك الأوّل، الذي، باشتقاقٍ[1]، يحرّك كلّ ما تبقّى، لكنّه هو نفسه غير متحرّك، هو ساكن. هذا **المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك**، هو الله.

مثال آخر: نأخذ ظاهرة من الظّواهر، ونفترض لها سبباً. هذا

---

(١) باشتقاق، أي أنّ كلّ متحرّك يحرّكه محركٌ، وهذا المحرّك نفسه يشتقّ حركته من محرّك أعلى منه يحرّكه، إلى أن نصل إلى المحرّك الأوّل الذي تشتقّ منه الحركة كلّها.

السّبب هو نتيجة سبب آخر، وهو بدوره نتيجةٌ لسببٍ آخر، وهكذا دواليك. وحين نصعد سلسلة الأسباب كلّها، ننتهي بالضّرورة إلى سبب لا يمكن أن يكون نتيجةً لسبب آخر. هذا السبب يسمّى في الفلسفة، **العلّة الأولى**. إنّه سبب لا مُسبّبَ له. لا يسبّبه شيءٌ خارج عنه. يسمّى باللاتينية Causa sui أي «علّة ذاته». هو سبب ذاته، وهو الله.

إنّ فكرتَي المحرّك الأوّل والعلّة الأولى، متقاربتين جداً. لا ينطلق توما من فكرة توجد جاهزةً بشكلٍ قبلي في ذهن الإنسان، مثلما فعل أنسلم في البرهان الأنطلوجي، وإنّما ينطلق من التجربة: الأشياء المتحرّكة، والعلاقات السببيّة. وهو نفسه منطلق أرسطو. هكذا، نصعد سلسلة الحركات، والأسباب والنتائج، حتّى نصل إلى المحرّك الأوّل، إلى علّة ذاته - الذي لولاه ما كان بالإمكان تصوّر السلسلة بأكملها. عند الحدّ النهائيّ للاستمراريّة، يمكن أن تستشعر الله، بمعنىً من المعاني.

مثالٌ آخر: كلّ الكائنات التي نصادفها في التجربة، هي **عارضةٌ**، ما يعني أنّ وجودها يتوقّف على شيء آخرَ، غيرِها. بإمكانها إذن، أيضاً، **أن لا توجَد**. لو أنّ أبي لم يقابل أمّي، لما وُجدتُ. أنا كائنٌ عارضٌ، لا يحملُ ضرورةً في ذاته. وإذن، - يخلص توما- ما دامت الكائناتُ جميعها عارضةً، من ذا الذي يحفظُ لها وجودَها؟ من كائنٍ عارض إلى آخرَ، ينبغي أن نصعد إلى نقطة انطلاقٍ يوجد عندها **الكائن الضّروريّ**، الذي يرجع إليه الجميع. إنّ هذه الضرورة البدئيّة، أي الكائن الضّروريّ الذي يضمن وجودَ جميع الكائنات العارضة، هي الله.

هكذا نرى إذن كيف يعمد توما كلّ مرّة إلى الصّعود على امتداد

السلسلة المتّصلة، التي لا يوجد فيها كائنٌ مكتفٍ بذاتِه، حتّى يبلغ فكرةً أسمى، تقرّبُه من الله.

من جهة أولى، إذ ينظُر توما في العالم المحسوس، يرى بأنّه يكشف عن نظامٍ وغائيّة. ما يحدث في العالم يبدو أنّ له مقصداً. ثمّة شيءٌ ما يحدث فيه، إنّه يقصدُ شيئاً. هو ليس فقط محكوماً بالسّببيّة، وإنّما يصبو إلى غايةٍ ما. إنّنا نستشفّ الفعل الإلهيّ في العالم، ونستشعر أنّ هذا الفعل هو غاية العالم.

تختلف هذه الخطاطات كلّها اختلافاً عميقاً عن طريقة التدليل في البرهان الأنطلوجي. إنّ الأمر يتعلّق هاهُنا بالحركة، بالتقدّم، وبالصّعود حتّى المطلق. لا نصادف لدى توما أيّ قطيعة جذريّة بين العالم المخلوق والحقيقة الإلهيّة، ولا أيّ انفصال حتميّ بين الفكر وحدوده القصوى. فهذه الحدود تقع، بمعنى ما، داخل نطاق إدراك الفكر، وتظلّ مليئة بالمعنى بالنّسبة إليه.

ومع ذلك، يظلّ الله، بما هو مفهوم حديٌّ concept limite متعالياً عن كلّ المفاهيم البشريّة. ولهذا السبب بالذّات، كان توما يرى بأنّ المفهوم البشريّ عن «الله»، لا يصلح كأساسٍ للفكر الأنطلوجيّ.

كيف السّبيل إذن، والحال هذه، إلى الحديث عن الله؟ كيف نقترب منه؟ لقد اعتبر توما دوماً أنّ على المرء أن يسلك الطّريقَ نحوَ معرفة الله. لكن أيّ طريقٍ هي؟ يقرّ توما بوجود طريقَين: طريقٌ تسمّى via negationis، وثانية تسمّى via eminentiae.

طريق النّفي via negationis:

إنّنا لا نستطيع أن نثبت أيّ شيء مطابقٍ لله. ذاك أنّ لُغتنا بشريّةٌ، بل مغرقةٌ في البشريّة. لكنّنا نستطيع أن نقول ما ليس الله به.

مثلاً: يمكنَ أن ننفيَ كون الله كائناً مشروطاً أو عارضاً، ما دام هو - من حيث أنّه كائنٌ ضروريّ- من يضمن وجود الكائنات العارضة جميعها. يمكن أن نكون كائناتٍ عارضة، لكنّ الله لا يمكن أن يكون كذلك. فضلاً عن ذلك، وبعد ما وقفنا عليه بخصوص مراتب الصوَر الماديّة والصور الخالصة، فقد صار واضحاً أنّ الله ليس جسماً. هو إذن ليس ذاك الشّيخ الملتحي الذي أكّد رائد الفضاء غاغارين[١] أنّه لم يصادفه في الفضاء. ليس الله نقصاً ولا غياباً، وهكذا دواليك.

نستطيع إذن أن نقول الكثير من الأشياء عن الله، **بطريق النّفي**، دون أن ندعيَ إخضاعه لمعايير بشريّة. إذ نقول ما هوَ ليس بهِ، نستطيع أن نحفظ طابعَه المطلق.

الطريق الثانية via eminentiae:

نطلق من الصفات المألوفة لدينا، تلك التي نعرفها في الكائنات المخلوقة، ونرفعُها إلى درجة شدّةٍ تتعالى عن مخيّلتنا. نقول على سبيل المثال عن رجلٍ ما إنّه خيِّرٌ؛ وكذلك نقول عن الله. ومن البيّن أنّ كلمة «خيّر» لا تعني الشيء نفسه في الحالتين معاً. فحين نقول عن رجلٍ ما «إنّه طيّبٌ» فهذا يعني أنّه قد استطاع هزمَ أنانيّته. ونُقرّ ضمناً بأنّه كان من الممكن أن يكون أنانياً. أمّا بالنّسبة إلى الله، فلا مجال [أصلاً] للحديث عن الأنانيّة. إنّ الكلمة «خيّر» ترتفع إلى مستوى آخرَ، ويتغيّر معناها حين تقالُ على الله. تشير كلمة «خيّر» إذن إلى كمالٍ شديد التعالي، لدرجة أنّها تفقد معناها البشريّ المحدّد.

---

(١) يوري غاغارين (١٩٣٤-١٩٦٨) رائد فضاء سوفييتي عُرف بأنّه أوّل إنسانٍ يصعد الفضاء الخارجي ويقوم بدورة حول الأرض.

يختلف الله إذن، بحسب توما، كلياً عن جميع الكائنات التي نعرفها؛ لكنّ ذلك لا ينبغي أن يثنينا عن السّعي إلى معرفة الله ما وسعنا، وأن نعبّر عمّا نحسب أنّنا نعرفه بخصوصه.

لذا تؤكّد الكنيسة الكاثوليكية بأنّ النّعمة الإلهيّة تُكلّل العقلَ، وليست تتعارض معه. Gratia perficit rationem. ينبغي إذن أن نستخدم العقلَ ما أمكننا، وما دمنا نحسن استعماله فإنّ استعماله يظلّ مشروعاً. لكن ينبغي أن نعلم أنّنا في نهاية المطاف، أي حين نبلغ أعلى المستويات، سنحتاج إلى الاستعانة بالإيمان، دون أن ينطوي الأمر، بحسب توما، على أيّ تضحية بالعقل sacrificium intellectus.

القياس (بالتناظر/ التمثيل) analogie:

إنّ الـ sacrificium intellectus هو أن يتخلّى المرء عن استخدام العقل، بدعوى أنّه قاصرٌ أو مدنّس، كي يستسلم كليّاً للوحي الإلهي. لا شيء من ذلك لدى توما، الذي يرى أنّ العقلَ نعمةٌ إلهية. نعمةٌ لا يمكن أن تعارضها العنايةُ الإلهية أو تنكرها؛ وإنّما هي فقط تدعمُ جهود العقل حين تصير هذه الجهود غير كافيةٍ بمفردها.

وهنا يتدخّل مفهوم جوهريّ، هو مفهوم **القياس**. وحتّى نستوعب معناه بطريقة بسيطة، لنأخذ على سبيل المثال هذه الألفاظ: تُفاحة، كلب، إنسان، مبرهنة هندسية، الله... يمكن أن ننعت تُفّاحة بالنّعت bon (طيّبة/ طيّب)، وكذلك يمكن أن ننعت كلباً وإنساناً ومبرهنة هندسية، وأيضاً الله... يعني أنّ جميع تلك الألفاظ يمكن أن تلحقَها الصّفةُ bon، لكن هل تعني كلمة bon الشّيء نفسه في الحالات السّابقة كلّها؟ من البيّن أنّ الأمر ليس كذلك. فعندما

أقضم تفاحةً أجدها طيّبة المذاق أستطيع أن أقول إنّها تفاحة طيبة bonne pomme. لكنّي حين أتحدّث عن كلبٍ، فإنّني أقصد شيئاً آخرَ. وحين يكون المقصود بحديثي إنساناً، تتخّذ كلمة bon دلالةً مغايرةً؛ وكذلك حين أتحدّث عن الله.

لا تحوز كلمة bon إذن المعنى نفسه على جميع المستويات. هل تتّخذ في كلّ مرّة معنىً مغايراً تماماً؟ ليس الأمر كذلك: فنحن هاهُنا لسنا أمام اختلافٍ جذريّ، كذلك الذي يحكم الكلبَ بما هوَ حيوانٌ والكلبَ بما هو برجٌ سماويّ.

فاللّفظ في الأمثلة المذكورة آنفاً، ليس لفظاً موحِّداً ولا لفظاً مفرِّقاً تماماً؛ فمعناه، في مختلف المستويات التي يستعمل فيها، ليس مختلفاً تماماً ولا متطابقاً كلياً. إنّه مفهوم **متناظر**: فهو يحفظ عبر الاختلافات، شيئاً ثابتاً. وبفضل هذا القياس بالتناظر -الذي يشهد مرّةً أخرى على أهميّة الاتصال في فكر توما- نستطيع أن نُلحق بالله بعض الصفات. تلك الصّفات التي نقترضها من المستوى البشريّ المألوف بالنّسبة إلينا. وبفضل القياس بالتّناظر، نستطيع أن نرفعها إلى مستوى يتجاوز المعنى المعتاد بالنّسبة إلينا، نحوَ بعدٍ وحمولةٍ متعاليَيْن.

يلتقي منهج القياس بالتّناظر، بمعنى ما، مع via eminentiae. إنّ زخم التناظر هو ما يسمح برفع الصّفات البشريّة إلى المستوى الذي يصير فيه بالإمكان أن تُنسب إلى الكائن الأسمى، أي الله، بحيث يصير من الممكن وصفُه وإن كان يظلّ متعالياً عن كلّ تمثيل.

إنّ طريقة التفكير تلك، القائمة على التمايزات والاتّصال، هي طريقة مميِّزة لتوما. وبالتّالي يتميّز فكره، في آنٍ، بشفافيّته ووضوحه. فهو يقع على طرفي نقيض مع كلّ لجوءٍ إلى التأثير الانفعالي

le pâthétique. بدون تمزّق أو هوّة أو بعد تراجيدي، يرتفع هذا الفكر الواضح -كما يرتفع الفنّ القوطي الذي ميّزَ قرنَه- ماضياً من تمييز إلى آخر، من دون أن تطبعه أيّ قطيعةٍ؟

مثلُ هذا الجوّ العامّ، ومثلُ هذا الفكر، يتباينُ بشدّة مع ما بتنا نشهدُه اليومَ. أريد أن أزيد في توضيح الصيغة التي ارتضاها توما لكي يعرض فكره. ينقسم كتابه «الخلاصة اللاهوتيّة» إلى فصول. يفتتح كلّ فصلٍ بسؤالٍ مصاغٍ صيغةً تخييرية: ...utrum... an، أي: «هل الأمر هكذا. . . أم أنّه على النّقيض من ذلك؟» هكذا يكون القارئ على بيّنة، منذ البداية، من الموضوع الذي سيتمّ فحصه. مَثلُ ذلك: هل نستطيع أن نصف الله بصفاتٍ، أم أنّه غير قابلٍ للوصف؟ ...utrum... an ؟ هكذا يتمّ عرض الفرضيّتين الممكنتين معاً. ثم تأتي فقرة يعرض فيها توما رأيه، بطريقةٍ واضحةٍ ودقيقةٍ ما أمكن. وبعد ذلك يعرض، في فقرة أخرى، الاعتراضات التي وُجه بها موقفُه، أو التي يمكن أن يواجَه بها. الاعتراض الأوّل، ثمّ الثاني، ثمّ الثالث. ويستهل الفقرةَ التي تلي ذلك بهذه الصّيغة "respondeo dicendum..."، وتعني «أردّ على ذلك بقولي. . . »، وينطلق توما رادّاً على كلّ واحدٍ من الاعتراضات التي يمكن أن يواجَه بها. وأخيراً، تأتي الخلاصة في الفقرة الأخيرة.

قد نجد أنّ هذه الطريقة [مفرطةٌ] في المدرسيّة، لكنّها تحوز مع توما شفافيةً [خاصّة]. فالفكر لا يتولّد أثناء الصّراع، وإنّما يعرض بهدوءٍ حدود المشكل، ثمّ يُموقِع خياره بين الخيارات الممكنة.

وفيما يخصّ مسألة العلاقة بين النّفس والجسد، يظلّ توما أقرب إلى أرسطو، منه إلى أفلاطون. نتذكّر أنّ أفلاطون كان يرى في

الجسد سجناً للنّفس، وأنّ النّفس لا تصير حقاً نفساً إلا حين تتحرّر من إسار الجسد. أمّا بالنّسبة إلى أرسطو، فإنّ النّفس، هي صورة الجسد. يحفظ توما، بعنايةٍ، الرابط الذي يجمع النّفس بالجسد، الذي يجمع الصورة بالمادّة. إنّ النّفسَ والجسدَ وَحْدةٌ. لهذا فإنّ «العَلاّمة الملائكيّ[1]»، وهو المسيحيّ المؤمنُ -على خلاف أرسطو- بخلودِ النّفس الفرديّة، قد ظلّ يعلّم في الآن نفسه مذهبَ بعث الجسد، فلاحقته الكنيسة الكاثوليكيّة.

هكذا تمثّل هذه الفلسفة خلاصةً، وبلورةً جديدة للفكر الأرسطي، ولكنّها تستلهم في مجملها من الإيمان والوحي المسيحيّين.

لكن من جهة أخرى، يولي توما أهميّة كبيرةً للتجربة، وللأشياء والوقائع التي تمدّنا بها، كما يولى عناية كبيرة بالعقلانية.

ثقةٌ بالعقل وعنايةٌ بالتجربة- مع ارتباط دائم بفكرة الله الخالق. فبوصفه صنيعةَ الله، يستحقّ العالمُ أن يُقدَّر ويُدرَس. يستحقّ أن يُعرَف، وإنّنا قادرون على معرفته لأنّنا نملك العقل. هكذا بلا شكّ ساهم توما، عبر تعاليمه، مساهمةً تفوق تصوّرنا، في التطوّر الذي عرفه العقل العلميّ لاحقاً - وإن كان قد قطع الطّريق، من جهة أخرى، أمام بعض التطوّرات، بسبب دوغمائيته العقائديّة. وتلك تأثيرات مركّبةٌ ويتعذّر تقييمها.

من جهة أخرى، ساهم توما، إبّان عصره، في شدّ الرّوابط بين **الكنيسة والدّولة.**

فبينما كان أوغيسطينوس يرى أنّ الدولة نتيجة من نتائج الخطيئة الأصل، يذهب توما إلى القول إنّ الكنيسة والدولة يسيران يداً بيد، كما يسير العقل والإيمان la grace. أنّى نظرنا نصادف الهمّ الذي

---

(١) كذا كان يلقّبُ القديس توما الأكويني.

يحرّكه، أي همّ توحيد مراتب ووظائفِ المخلوقات، دون إقصاء أو قطيعة.

وضمن التقليد الغربيّ نجد نموذجَي التفكير معاً: نموذج الهاوية ونموذج النظام. ونحن نحتاجهما معاً. وهنا تكمن، في اعتقادي، عظمة هذا التقليد، أي في كونه خلّف مفكّرين متنوّعين، لم يكفّوا عن خلق إمكانات جديدة للعقل.

سؤال أخير: كيف ندرك مساهمة الفكر اللاهوتي في الفلسفة؟
أريد أن أبدأ بملاحظة، لن تحوز الإجماع: حتّى حين تتساءل الفلسفة حول الطبيعة أو الأخلاق أو الجمال، أو حتّى المنطق، فإنّ البعد الميتافيزيقي يتدخّل، شئنا ذلك أم أبيناه. لا شكّ أنّ المنطق يستطيع أن يقوم بعمليّاته بشكل مستقلّ، طالما لا يعمل سوى على بسط لُغته. لكن ما إن نتساءل فلسفياً عن المنطق، فنطرح مثلاً سؤال الحقيقة، حتّى تدخل الميتافيزيقا اللعبةَ.

تاريخياً، تظهر الفلسفة واللاهوت مرتبطين ارتباطاً لا انفصام له. ثمّة بالطّبع، على امتداد تاريخ الفلسفة، فلاسفة ملحدون، وآخرون ضدّ-اللاهوت أو لا-لاهوتيون، أي فلاسفة يريدون التحرّر كلياً من التصوّرات اللاهوتية، حتّى أنّهم لا يعودون بحاجةٍ إلى مقارعَتها. على أنّه، من وجهة النظر التاريخية، لا يمكن أن ننكر النقاش بين الفلسفة واللاهوت، ذاك أنّ الحاجة إلى ترسيم الحدود بينهما لم تتوقّف قطّ. وضمن تقليدنا الغربيّ، على الأقلّ، يستحيل أن ننزع من تاريخ الفلسفة ما هو لاهوتيّ صرف.

أمّا فيما يخصّ طبيعة الفكر في كلّ منهما، فإنّنا نعثر قطعاً على عناصر مشتركة، كما نجد أيضاً اختلافات جذرية.

الاختلافات هي الآتية: الفكر الديني يمتلك منذ البداية فكراً قبْلياً - أقلّه ضمن التقليد الأوروبيّ. منذ البداية هناك نصّ مقدّس، كتابٌ، وحيٌ، مؤسّسة، كنيسة، وبالتّالي: سُلَطٌ أو سُلطة. وهي أشياء يُعترف بصلاحيّتها منذ البداية، بل تُؤخذ باعتبارها مبدئياً أكثر يقينيّة من أيّ شيء قد يقدّمه الفكر الإنساني. وحين يبتعد اللاهوتي عن الوحي، عن الكتاب، عن السّلطة، أو عن المذهب، فإنّه سرعان ما يدرك أنّه قد أخطأ، وأنّ عليه أن يراجع سلسلة التدليل بأكملها، حتّى يكشف مكمن خطئه.

ثمّة إذن بالنّسبة إلى اللاّهوتيّ شيء معطىً منذ البداية، وثمّة سدٌّ يمنع التقدّم في التساؤل. أمّا في الفلسفة بحصر المعنى، الفلسفة غير المشبعة بالفكر اللاهوتيّ أو التابعةِ له، يظلّ التساؤل مسألةً جذريّة. ممّا يعني أنّنا نستطيع مواصلة التساؤل بكلّ الأسئلة، طالما تعرِض لنا؛ لن يوقفنا شيء؛ ونستطيع طرح الأسئلة بقوّة ما دمنا لا نولي عنايةً سوى بمتطلّبات تقصّينا وحدَه؛ لدرجة أنّ نتائج تفكيرنا قد تنقلب على السلطة، على تأويلاتها، على الكتاب.

إنّ طريق الفلسفة لا نهاية لها على الأرجح. بعض الفلاسفة كتبوا كثيراً، لدرجة أنّ كتاباتهم وحدَها تكفي لملء مكتبةٍ بأكملها. ولنا مثَلٌ في هيجل. ربّما كتبوا كثيراً، لأنّهم تحديداً لم يستطيعوا قطّ التعبير عمّا أرادوا حقاً قولَه. في قلب نسقٍ كنسق هيجل، يظلّ ثمّة سؤال مُشرَع. بعض المفكّرين يستبعدون المشاكل التي لا حلّ لها، يقصونها خارج نسقهم. وعند آخرين تظلّ تلك الأسئلة في المركز، ومنه تنتشر في المتن بأكمله. أمّا بناءٌ تامّ، ثابت، يُتوّج البحث الفلسفي، فذاك ما لا وجود له.

النهضة
(القرنان الخامس عشر والسّادس عشر)

لا نستطيع أن نحصر بدقّة حدود هذه الفترة الزمنيّة، التي فيها كان يتحضّرُ العصر الحديث.

لقد كانت فترة زمنية تغلي بالأفكار الجديدة؛ حيث عُورضت مؤسّسات ومعتقدات وأنساق فكرية، أو شهدت تحوّلاً عميقاً. انقلاب الأفكار، وتنوّعها، والنّزعات الجديدة، ومُساءلة القيم ونظامها التراتبي، وعوامل الهدم وإعادة الخلق، كلّها أمورٌ تذكّرنا بعصرنا الحاليّ. زد على ذلك أنّ كلّ التأويلات صارت ممكنة، حتّى الشديدة الاختلاف أو التناقض. وبدأت تفرض نفسها، بشكلٍ متزامنٍ، نزعاتٌ متناقضة.

هكذا صار العصر مطبوعاً بإرادةِ **العودة إلى التجربة**. ففي حين كانت السكولائيّة تتشبّث بالنّص في المقام الأوّل (ما قول أرسطو؟ ما قول الكتاب المقدّس؟ ما قول المنشور البابويّ؟)، تبلورت [إبّان هذا العصر] مناهج اختبارية، تسمح بمساءلة الطبيعة مساءلةً مباشرة.

من جهة أخرى فإنّ العقل، الذي كانت مساعيه، إلى حدود ذاك الزمن، تتقيّد بالانسجام الضروريّ مع المعتقدات والكتب المقدّسة، قد تحرّر حريّة كاملة، وانتزع الحقّ في التخيّل. (يشتكي الكثيرون

اليوم من أنّ ذكاء الأطفال ينمّى على حساب خيالهم. لكنّ في الأمر إنكاراً لحقيقة جوهرية: إنّ الذّكاء نفسه ينبغي أن يكون ذا قدرة تخيليّة، وإلاّ لن يكون ذكاء).

إذ تحرّر العقل إذن، إبّان عصر النّهضة، تخيّلَ: طرقاً جديدة في التفكير، وأسئلة جديدة، ومناهج جديدة. صاغ افتراضات جديدة، وبلور أقيِسَةً جديدة.

على أنّ هذا العصر، كما أشرنا آنفاً، ينطوي على اتّجاهاتٍ متناقضة. ففي الوقت نفسه الذي يرجع فيه إلى الاختبار المباشر ويحرّر الخيال، يعود إلى مصادر التقليد. وهذه العودة إلى الأصول وإن كانت متناقضة مع ما أسلفناه، فإنّ الدّافع من ورائها يظلّ واحداً: إنّه السعي إلى العودة، فيما وراء التعليقات والشروح والتأويلات، إلى المصادر الأصلية في آنيَتها. وهو ما يعني بالنّسبة إلى الإنسيّين العودة إلى نصوص العصور القديمة (النّهضة)، وبالنّسبة إلى المسيحيّين العودة إلى الكتاب المقدّس (الإصلاح).

وفي الآن نفسه شهد العصر انتشار نوعٍ من البهجة الجديدة، بهجة تغذيها الطبيعة والحياة والأرض والعالم بأكمله مثلما ينفتح أمام النّاس. على أنّه في الوقت نفسه، وخاصةً بالنسبة لحركة الإصلاح، بُرّرت العودةُ إلى الزهد، بما هو ممارسة بروتستنتية تتعارض مع لين العيش الكاثوليكي. وكلا التيّارين، أي البهجة الأرضية والزهد الأسيزي[1]، تبلورا بشكلٍ متزامنٍ وأغنيا بعضهُما.

لقد رأينا كيف أنّ العقل المتخيِّل قد تحرّر في الميدان النظريّ. وها قد صارَ يُبدع أدواتٍ جديدة، ووسائلَ وتقنياتٍ. ويكفي بهذا الصدّد أن نذكر الرّجل الطائر الذي صمّمه ليوناردو دافينشي. لقد

---

(١) نسبةً إلى القدّيس فرانسوا الأسيزي.

صِيرَ إلى تخيّل أجهزة وآلاتٍ، وحتّى إلى صناعتها، وحتّى حين يكون أولئك الصنّاع والمصمّمون غير عارفين بالكيفية التي يمكن بها تشغيل تلك الآلات، فإنّها تكون الموضعَ الذي يلتقي فيه الحلم التقنيّ والبحث العقلانيّ. وبإمكاننا هنا أن نستخدم عبارةً من المعجم الماركسي، قروناً قبل أن تُصاغَ هذه العبارة: العودة إلى **الممارسة** la praxis. وفي حين كانت الميادين التي تقتصر على استخدام المعارف العقلية نادرةً في العصر الوسيط، فإنّ عقول عصر النهضة النيّرة صارت شغوفاً بتلك المعارف.

هو إذن عصرٌ مركّبٌ، متعدّد المظاهر، مليء بالتناقضات، انبثقت منه شخصياتٌ قويّة، شخصياتٌ مضت قُدماً يدفعُها تعطّشٌ لا يرتوي إلى المعرفة؛ إنسيّون كبارٌ، وعلماء عظامٌ منتشون بأبحاثهم وكشوفهم - وفي الآن نفسه شهداء: لقد أُحرقَ جيوردانو برونو حياً لأنّه رفض إنكار الكشوف الفلكية، أما توماس مور فقد قُطع رأسه.

زَخر العصرُ بالأسماء اللامعة في كلّ الأنشطة البشرية. ويكفي أن نذكر غوتنبرغ والمطبعة التي تعدّ أحد الاختراعات الأبلغ تأثيراً في التاريخ. أو المغامرين، والمستكشفين العظام الذين بلغوا القارات الأخرى، أمثال كولومبس وماجلان. دون أن نُغفل الفنانين والرسّامين والنحّاتين والشّعراء والموسيقيّين. لقد كانوا [جميعاً] بمثابة الانفجار الذي ما يزال صداه حاضراً إلى اليوم. وكان العصر بمثابة منعطفٍ تاريخي فعليّ، منعطفٍ انتشر أثره في جميع الميادين، وكان تأثيره حاسماً في الفلسفة اللاحقة. وقد تميّز **بنشأة العلم الحديث**، وبروز اهتمامٍ بالعلوم ما انفكّ يتعاظمُ. وليس العلم الحديث، مجرّد نظريّة في الطبيعة، وإنّما يشمل كذلك التقنية التي انتهت إلى تغيير حياتنا وكوكَبنا- ويعتقد البعض أنّها ستغيّرنا نحنُ

أيضاً، ولربّما أدّت إلى تدميرنا. لكن [ما يهمّنا هنا] هو أنّ العلم الحديث نشأ آنذاك.

إنّ العلاقة بين العصر الوسيط وعصر النهضة قد نُظر إليها من زوايا مختلفة، بحسب كلّ مؤلّف. فبعضهم لا ينظر إلا إلى التناقضات بينهما، بحيث جعلوا الثاني ردّة فعلٍ على الأوّل. أمّا آخرون، فينظرون بالمقابل إلى مظاهر الاتّصال بينهما. ولا ريب في أنّ ثمّة شيء من الأمرين معاً: أشكال قطيعة ومظاهر اتّصال.

بيّنَ عالم الاجتماع لويس مونفورد مثالاً مهمّاً على الاتّصال بين العصرين. فقد ساهمت، بحسبه، أجراس الأديرة في تهيئ العالم الحديث للعلم والتقنية. في ذلك العصر، ما كان النّاس يملكون ساعاتٍ، والرهبان الذين كانوا يقصدون الحقول البعيدة الواقعة ضمن نطاق أديرتهم للعمل، ما كانوا يعرفون التوقيت. وكان عليهم أن يَحضروا كلّ يوم عديد الواجبات الدينية. لذا كانت تُقرع الأجراس لجمعهم. وهكذا صارت الأجراس تضبط إيقاع اليوم، ليس بالنّسبة إلى الرهبان فقط، وإنّما إلى عموم النّاس بالقرى المجاورة، فكسبوا عادة تنظيم حياتهم على امتداد اليوم. وعلى إيقاع دقات الأجراس، كانت العائلات تنصرف إلى انشغالاتٍ موازية.

ومن الممكن أن نستشفّ أهميّة هذا الأسلوب في الحياة، عبر إبراز تمايزه مع المصاعب الكبرى التي يواجهها اليومَ تنظيمُ العمل الصناعي في الدول النامية، والتي يعدّ تنظيم الوقت أحد أهمّ تجليّاتها. عندما لا يكون النّاس معتادين، داخل مجتمع ما، على الاجتماع من أجل القيام بمهمّة محدّدة في وقت ومكانٍ محدّدين، فإنّ لا شيء يسير كما ينبغي. ولم يكن ممكناً أن تتطوّر أيّ صناعةٍ في أوروبا، لولا أنّ الأوروبيّين قد نظّموا حياتهم مسبقاً على إيقاع

الأجراس. هي إذن ملاحظةٌ تاريخية هامّة. إنّها تبرز التعقيد الملموس الذي يطبع كلّ ممارسة اجتماعية جديدة، وكلّ تطوّر مجتمعيّ شامل. وحين نرجع إلى العصور السابقة على العصر الوسيط، أي العصور القديمة، نجد أنّ النّاس، كما تُشير إلى ذلك النّصوص اليونانية واللاتينية، كانوا يضربون لبعضهم مواعيد تقريبية تمتدّ إلى ثلاث ساعات (بين السادسة والتاسعة على سبيل المثال).

لكن لنعُد إلى العلم النهضويّ. لقد حدث المنعطف الحاسم في ميدان الفلك تحديداً، إذ **صار الفضاء لا نهائياً**.

لقد شكّل ذلك دفعةً غير مسبوقة على مستوى الفلسفة والميتافيزيقا والدّين؛ وعلى مستوى نظرة الإنسان إلى العالم ونظرة الفرد إلى ذاته؛ بل على مستوى ميادين الحياة بأكملها.

لدى أرسطو مفهوم شديد الأهميّة، إنّه مفهوم **الطوبوس** Topos، ويعني «المكان». ليسَ المكان على التعميم، وإنّما يقصد أرسطو **بالطوبوس**، المكان المحدّد الذي يشغله في الفضاء كلُّ موجود. بالنّسبة إليه كلّ كائن إلا وله **طوبوس** ضمن الكلّ، **طوبوس** خاص لا يشاركه فيه أحد. ولنفكر، على النّقيض ممّا سبق، فيما يقوله بعض المتشائمين: «ما عاد لي مكانٌ في العالم»، أي لم يعد له مكانٌ محدّد في العالم، مكانُه، موضعه الشخصيّ. لم يعد له سوى مكانٍ اعتباطي، مكانٍ لا قيمة له، مكانٌ يمكن استبداله بأيّ مكانٍ آخر غيره. هاهُنا نقطةٌ جوهرية ضمن العالم الأرسطي: كلّ موجودٍ له موضع خاصّ، مكانٌ محدّد. لماذا؟ لأنّ، قبل عصر النّهضة، كان الفضاء، في التصوّر العامّ، مغلقاً ومنظماً تنظيماً تراتبياً. هو نفسه كان بنيةً تراتبية، تحتلّ الأرض مركزَها. وفي أبعد وأعلى نقطةٍ توجد القبّةُ الكاملة، قبّة الأجرام الثابتة (يرِدُ وصفُها في حُلم سيبيون لشيشرون).

إنّ قبّة الأجرام الثابتة هي موضع الكمال الذي لا يطاله الفساد أو الهشاشة اللذان يسِمان الأشياء الأرضية. وحين كان يُشار إلى «الأعلى»، كان يُقصد به «الأسمى»، لأنّ الفضاء نفسَه كانَ مُتمايزاً. وضمن هذا الفضاء المبنيّ على التراتب، كان لكلّ موجودٍ موضعُه، مكانُه الخاصّ.

ما الذي حدث إبّان عصر النهضة؟ لقد صار الفضاء الهندسيّ، فضاء أقليدس، هو فضاء الكون- أو بالأحرى: صار فضاءُ الكون فضاءَ الهندسة، أي «وسطاً» فارغاً، متجانساً ولامتناهياً، وسطاً يخلو من أيّ مركزٍ يمكن أن يكون ذا أولوية على ما عداه، فكلّ نُقطِهِ سواءٌ. في الفضاء الواقعي، تنمحي التراتبية: الأعلى، والأسفل، الأفلاك العلوية، والنجوم الثابتة، كلّ ذلك يذوب في تجانسٍ لا متناهٍ. العالمُ نفسه يصير متجانساً ولا متناهياً. لا يعود إذن منطوياً على أيّ **طوبوس**، فلا وجود **لمكانٍ** مخصوص لهذا الموجود أو ذاك. الأماكن كلّها تتساوى. لا أحد يملك **مكانَه**.

لا بل أكثر من ذلك: الكون نفسه يفقد **نظامه** الكيفيّ والتراتبيّ، فهو لم يعد **الكوسموس** الذي عرفه اليونان. هو ما يزالُ كوناً يمكن أن نكشفَ فيه بعض مظاهر الانتظام، لكن ليس به أيّ تراتب للقيم، ولا أيّ نظامٍ ذي معنىً. لقد انفصل الفكر العلمي عن فكرة وجود نظامٍ للعالم تدعمُه القيمُ.

لا ريب في أنّ فكرة القيمة، فكرة الكمال -العالم الكامل الذي خلقه الله-، التناغم الفيثاغوري- فكرة وجود معنىً، علةّ غائية كونية-، قلنا لا ريب في أنّ كلّ ذلك لم يختفِ دفعةً واحدة، لا بل إنّنا ما نزال نشهد شيئاً منه إلى الآن. لكنّ صورتَه قد صارت باهتة.

وقد عبّر مؤرّخ العلوم ألكسندر كويري، عن هذه الثورة التي

عرفها الفكر إبّان عصر النّهضة، بكتيّبٍ ممتازٍ عنوانُه: **من العالم المنغلق إلى الكون اللامتناهي**. هي بالفعل ثورة. وقد كانت ردود فعل من عاصروها متباينةً تمام التباين. فكيبلر، على سبيل المثال، كان يُرعبه هذا الكون الذي لا يمكن أن ينغلق على «كلٍّ واحدٍ»، الكون الهندسيّ واللامتناهي. لقد كان يستشفّ فيه انمحاءً لكلّ مظاهر النظام، لكلّ الأشكال، وكلّ الأماكن بالمعنى الحرفيّ، كان يستشعر أنّ لا الإنسانية ولا الفرد سيكون لهما موضع في ذلك الكون. لقد رفض العظيم كيبلر، طول حياته، الانقياد للرؤية الجديدة. أمّا جيوردانو برونو، بالمقابل، فقد أخذه حماسه بعيداً: أخيراً، بحسبه، صار لنا عالمٌ جديرٌ بأن يكون من صُنع الله. وحدَهُ عالمٌ مكوّنٌ من عدد لا نهائيّ من الأنظمة الشمسية ومواكب النّجوم، يستحق أن يُنسب إلى الذات الإلهية التي لا يحدّها شيء.

يبيّن الأنموذجان السّابقان أنّ حدوث ثورةٍ على مستوى تصوّراتنا عن العالم، لا يكون فقط على مستوى الفكر العلمي، وإنّما أيضاً على مستوى الوجدان، والإيمان والميتافيزيقا. ولقد وقفنا على ذلك: إذ كان أحد الرّجُلين يتصرّف بخوفٍ وخشية، بينما الثاني بحماسٍ وحُميّا.

ولن يُدهشنا كون عقول عصر النّهضة النيّرة، قد وُوجهت، خارج دائرة العلماء، برفضٍ غاضبٍ وعنيف. فقد كانت ردّة فعل النّاس لاعقلانية وحادّة، بقدر ما أحسّوا أنّهم مهدّدون فيما كان يمنح حياتهم معنىً وأماناً. ولن يُفاجئنا كون العصر قد عرف شهداءً. وحين نفكّر في ذلك العصر، وندرس، ولو قليلاً، المحاكمات التي أقامتها السلطات الدينية، والتي كانت تنتهي بإدانة العلماء، يمكن أن يتبادر إلى أذهاننا السؤال: إلى أيّ حدّ كانت تلك السلطات نفسها

على بيّنةٍ ممّا تُحاكِم عليه، وإلى أيّ مدى كانت تستشرف السبيل الذي كان العلم آنذاك قد انخرط فيها.

إلى حدود سنواتٍ قليلة، كانت الموضة الرائجة، هي النّظر بتعالٍ إلى أحداث تلك الحقبة التاريخية: إذ كانت تُعتبرُ، ببساطةٍ، تجلياً للمواجهة بين ظلمات العصر الوسيط وأنوار العلم. كان الخطأ كلّه يقع على جانبٍ، والصواب كلّه بالجانب الآخر. ونحن، المتنورين أبناء العصر الحديث، ننظر إلى الفريقين من علٍ ونصدر أحكامنا. لكن منذ أن بدأت أحداث السنوات القليلة الماضية تفرض علينا أن نتساءل حول ما نريده من العلم، لا بل وحتّى ما يمكن أن يصنعهُ بنا العلم، صار يُنظر إلى هذا العصر من زاوية جديدة. لا ريب في أنّ هذا أحد الأسباب التي تجعلنا نولي اهتماماً بالغاً لدراسة هذا العصر. عصر النّهضة يثير النّفوس لسبب وجيه: إنّنا نسعى إلى أن نتبيّن، عبره، إلى أين نمضي.

نيكولاس الكوسي (١٤٠١-١٤٦٤)

ثمّة فيلسوف يمكن اعتباره الرابط المفصليّ بين العصر الوسيط وعصر النهضة: إنّه نيكولاس الكوسي. فقد كان هو آخر مفكري العصر الوسيط. ومع ذلك اعتبره برونو وكيبلر، بل حتّى ديكارت فيما بعد، أوّلَ من نال شرفَ أو خطيئةَ -بحسب وجهة نظرنا من المسألة- القول بأنّ **العالم لا متناهٍ**.

أنّى له تلك القناعة؟ منذ القرن الثالث عشر استخدمت استعارةٌ تصف الله بأنّه دائرةٌ مركزها في كلّ مكانٍ ومحيطُها لا مكانَ له. وهو تعريف يجعل الله حاضراً في كلّ مكانٍ، وفي نفس الآن ينزع عنه كلّ تحيُّزٍ في المكان Spatialité.

لقد قام نيكولاس الكوسي بانزياحٍ استعاري، إذ اقترض الوصف السابق من الله إلى الكون. فبحسبه مركز الكون في كلّ مكانٍ ومحيطُه لا موضع له، ما دام الله هو مركز الكون ومحيطُه، والله في كلّ مكانٍ وفي لا مكان. تُظهر هذه الصياغة المعتبرة أنّ التصوّر العقلاني للكون اللامتناهي لم يكن، في ابتداء أمره، كشفاً علمياً، وإنّما صدر عن دافعٍ دينيّ: لقد تولّد عن تصوّر لله، أو بالأحرى عن فشل أيّ تصوّرٍ للّه، تمّ إسقاطُه على العالم. وقد حدث ذلك في بداية عصر النّهضة.

لقد تجاوزت آثار هذه الفكرة، أي فكرة العالم اللامتناهي، كلّ التوقعات. فالآثار السيكولوجية، والروحية، لل«الثورة الكوبرنيكية»، اكتشاف أنّ الأرض هي من يدور حول الشّمس، بحيث لم يعد بوسع الإنسان أن يعتبر نفسه مركز الكون- كلّ ذلك قوّض القناعة بأنّ العالم بأكمله قد خُلق للإنسان. بعد قرونٍ من التمثلات المؤسّسة على المركزية الجغرافية، تمّ التخلي عن هذه الفكرة الجوهرية.

سنترك جانباً باقي مفكّري النهضة العظام. ولن نشير إلا غرضاً إلى محاكمة غاليلو. ولن نتكلّم عن نيوتن ولا حتّى عن باسكال. لنبلغ أوائل فلاسفة العصر الحديث: ديكارت، وسبينوزا، وليبنتز.

رونيه ديكارت

(١٥٩٦-١٦٥٠)

تلقّى ديكارت تربيته وتعليمَه بالمعهد اليسوعي لافليش. وجدير هنا بالملاحظة، كيف أنّ أشدّ العقول استقلاليةً، العقول التي ساهمت في تغيير مجرى التاريخ وبصمت بدايةَ العصور الحديثة، قد تكوّنت في المدارس اليسوعية العتيقة. فولتير، على سبيل المثال، قد تلقّى نفس التربية. لا يعني هذا قطعاً أنّ اليسوعيين قد دفعوا تلامذتهم إلى تبنّي اتّجاهات ثورية، وإنّما يبيّن أنّهم سعوا إلى إكسابهم القدرة على التفكير المتين والمستقل، الذي ينتهي إلى نتائج غير متوقّعة.

١٦٣٧ هي السنة التي نشر فيها ديكارت كتابه **مقالٌ في المنهج**، الذي يعدّ أحد أشهر الكتب في تاريخ الفلسفة. وقد كتبه بالفرنسية - وليس باللاتينية-، ممّا يعني أنّه كتبه بلُغة العامّة، وبأسلوبٍ مركّزٍ ما أمكن. لقد عرض ديكارت، بلُغةٍ واضحة وفي متناول الجميع، ومن دون أن يتوسّل بأيّ رطانةٍ أسلوبية، سواء قديمة أو حديثة، وبتبسيطٍ بالغ، جوهرَ منهجٍ جديد.

وكان نشر الكتاب بمثابة الإعلان عن بداية الفكر الحديث.

يرى ديكارت أنّ النموذج الأمثل الذي ينبغي أن يقتدي به الفكر، هو **النموذج الرياضي**.

ونصادف هذا الإعجاب بالرياضيات على الدّوام لدى الفلاسفة، منذ فيتاغورس. وما يثير إعجابهم، الذي كثيراً ما يخالطه الحسد، في الرياضيات، هو وضوحها وشفافية تدليلها وما ينتج عنه من بداهةٍ مُلزمة.

بالمقابل، عديدون هم اليومَ المفكّرون الذين ينظرون بنوعٍ من الدونية لعقلانية ديكارت. اعتدادُنا بما حصّلناه من معرفة سيكولوجية، وبتحليلنا النفسيّ، والوعي الذي كوّناه عن الغموض والتعقيدِ واستكناه النّفس والجسم، وعن الفرد والجتمع، وعن الطبيعة والتاريخ، إلخ... يدفعنا إلى استسهال الحكمِ على وضوح الفكر الكلاسيكي الذي عرفه القرن السابع عشر، بكونِه شديد البساطة.

أسعى هاهُنا بالمقابل إلى أن أبيّنَ **أنّنا** اليوم عاجزون عن عيش التجربة العقلية التي كانت يجدُها في البداهة الرياضية مفكّرو ذاك الزمن. لقد كانوا معجبين بالرياضيات تحديداً لأنّها تمنحهم إمكان **تجربة البداهة**، ولأنّ حسّ البداهة عندهم كان ما يزال متّقداً، بينما وهنَ عندنا. فنحن نتعلّم في المدرسة أنّ مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين. لكن ما إن يُكسَب هذا التعلمّ، حتّى يصيرَ عاطلاً (ساكناً) في الدفتر أو الكتاب المدرسيّ. لا نعيش بداهتَه، أو بالكادِ نعيشُها. لا نُدمجها ضمن نسيج تجربتنا.

إنّ البرهان الرياضيّ يسير خطوةً خطوة. ثمّ تأتي اللّحظة التي نراه فيها ماثلاً بأكمله أمام ذهننا، نرى انسجامه، في شفافية لا يشوبها شيء. لا شيء متوارٍ. أمّا الأشياء التي نَخبِرُها بتجربتنا الحسيّة، فمسألةٌ أخرى. قلمٌ، على سبيل المثال: نرى على الفور أنّه قلمٌ وليس شيئاً آخرَ. لكنّ للقلم سُمكاً لا نراه. ثمّة غموضٌ لا

نُدركه. إنّ له **وجوداً**، خاصّاً به. بالنّسبة إليه، هو ليس **قطعاً** قلمٌ. فيه دائماً أكثر ممّا نراه، إنّه غير شفّاف. لهذا كان معاصرو ديكارت مبتهجين بكونهم لا يتعاملون، في الرياضيات، إلا مع **علاقاتٍ**، علاقاتٍ شفّافة كلياً بالنّسبة إلى الفهم. وبالتّالي نستطيع أن نكون على **يقين**- ليس على يقين تقريباً، وإنّما على يقين تامٍّ. ولنذكّر هاهُنا بالتميز الأفلاطوني ما بين الرّأي والمعرفة.

الرأي هو: التقريب؛ والمعرفة هي اليقين التامّ، دون شبهة ضلالٍ أو شكّ. وهذا الوضوح هو ما نجده عند ديكارت. بالنّسبة إليه، كما بالنّسبة إلى مفكّرين آخرين معاصرين له، فإنّ وضوح البداهةِ من الوضوحِ الإلهيّ. فعبرها كانوا يقتربون من الإلهيّ. كان ديكارت مفتوناً بوضوح الفكر وباليقين الناجم عنه. حتّى أنّه يمكننا أن نقول عنه إنّه كان يحمل حباً وشغفاً تجاه اليقين.

هكذا قرّر أن ينطلق في السّعي خلف **اليقين**، وأن لا يقنع أبداً بـ «تقريباً» في أيّ ميدانٍ من الميادين. وبما أنّ هولندا كانت آنذاك البلد الأكثر حريّة في أوروبا، فقد قصدَ هولندا. لقد قرّر أنّه لكي يخوض مشروعاً روحياً (فكرياً) بهذا القدر الطموح، ينبغي أن يضمن أكبر قدرٍ من السلامة الجسدية. وسيخضع كلّ ما كان يعتقد فيه حتّى حدود تلك اللحظة إلى اختبارٍ يقضي بأن يقصي كلّ ما يمكن أن يطاله أيسر قدرٍ من الشكّ. ولن يقبل بصدق إلا ما لا يمكن أن يرقى إليه شكٌّ.

ما الذي كان يعتقد في صدقه إذن حتى تلك اللحظة؟ فكّرَ: لقد خُضتُ تجاربَ عديدةً، وقرأت الكثير من الكتب، وعرفت الكثير من الأعلام وتتلمذت على أيديهم؛ وسافرت كثيراً. وفي المحصّلة، ماذا تعلّمت؟ التنوّع المهول في الآراء والتصوّرات. الكتب لا تتفّق فيما

بينها؛ ولا النّاس أو الشّعوب يتّفقون. أنّى ليَ إذن أن أعتقد يقيناً في وجود شيء حقيقي؟ كيف أقدر أن أحوز يقيناً يعادل يقين الرياضيات؟

ولبلوغ ذلك، قرّر ديكارت أن يُسائل ذاتَه وأن يُخضع كلّ معرفته المفترضة لما أسماهُ **الشكّ المنهجيّ**. وإذا ما كان قد سمّاه كذلك، فإنّ مرّد ذلك إلى كونه لا يقصد به ذاك القلق الذي يمكن أن يصيبَ قسراً نفساً من النفوس. ديكارت يشكّ، لأنّه يريد أن يشكّ. إنّه قرارٌ، منهجٌ اختِير عن قصد وبحريّة. شكّ مقصود، يسير بحريّة صوبَ نتيجةٍ متوخّاة. الشكّ ينبغي أن يفضيَ إلى اليقين. نحن إذن بعيدون كلّ البعد عن كلّ نزعةٍ شكوكية scepticisme. لكي نحوزَ يقيناً ما علينا أن نسلك طريق الشكّ. يوصف هذا الشكّ كذلك **بالشكّ المُغالي**، لأنّه يشمل كلّ شيء ولا يعرف حدوداً. لقد مارس ديكارت شكاً شاملاً، شكاً متواصلاً ما دام لم يصادف شيئاً لا يرقى إليه الشكّ.

قاد هذا الشكُّ المنهجيّ ديكارت من محيط معارفه المفترضة إلى المركز، سالكاً طريقاً لولبياً يضيق حوله بما هو ذاتٌ مفكّرةٌ. شكّ أوّل ما شكّ في ما تعلّمه من الكتب، أو من الآخرين؛ ثمّ من تجاربه الحسيّة. فلربّما تكون التجارب الحسيّة أشبه بتلك التي نخوضها في الحلم، بحيث لسنا نخوض إلا في ضلالٍ متواصل. شكّ في كلّ شيء: لا شيء يقينيّ. وهذا ما كان قد قدّره منذ البداية: لعلّ الشكّ المنهجيّ لن يقودني إلى أيّ يقين؛ وإذّاك سأحوز يقيناً واحداً على الأقل، وهو يقيني بأنّني لن أحوز أيّ يقين. كان إذن متهيّئاً لهذه النتيجة.

لكن لم يكن ذلك اليقين الذي توصّل إليه. ثمّة شيءٌ يستطيع تأكيدَه من دون أن يخشى الخطأ، وهو: «أنا أشكّ». لا يستطيع أن

يشكّ في أنّ ثمّة «أنا» يشكّ. وهنا تتموضع صيغة ديكارت: «أشكّ، أفكّر، أكون». من يشكّ يفكّر، ومن يفكّر يكون. ومن هنا: «أفكّرُ إذن أكون» Cogito ergo sum.

وليست تلك الـ«إذن» (ergo) أداةَ استدلال. فالفكر لا يُستنتج من الشكّ، ولا الكينونة تُستنتج من الفكر. وإنّما يتعلّق الأمر بحدس، بإدراكٍ فوريٍّ يقوم به الذهن، ببداهةٍ دقيقة. في اللحظة التي تدرك الذّات فيها نفسَها كذاتٍ «شاكّة»، تدرك نفسها كذاتٍ «مفكّرة» و«كائنة».

بعد كلّ الدّمار الذي خلّفه الشكّ المغالي، ها نحن أولاء أمام يقين وحيد: الذات الشّاكة متيقّنةٌ من ذاتِها. وهذه نقطةٌ بالغة الأهميّة. وقد رأينا في مستهلّ هذا الكتاب أنّ الفلسفة تنشأ من التساؤل حول الكائن، حول ما يدوم وسط هذا العالم المتغيّر. ونصادف، عند أعتاب العصر الحديث، هذا اليقين وقد عاد متوحّداً، محروماً بدايةً من عالمٍ يحيطُ به: اليقين الذي يُحازُ عبر تجربةٍ تصمُد أمام الشكّ، أقصد يقينَ الذات المفكّرة وحدَها لا غير.

نسجّلُ هاهُنا لحظةً لا مثيل لها في تاريخ الفكر الفلسفي. وبعد ذلك يجوز أن ننتقد أيّ جزء من أجزاء فلسفة ديكارت -حتّى صيغتُه «أفكّرُ إذن أكون» قطّ عورضت- لكنّنا لن نستطيع قطّ أن نجادلَ في المكانة التي حازها ديكارت بفضل إثباته الوجود المتفرّد للذّات المفكّرة.

على أنّ ثمّة شيئاً من العقم في هذا اليقين الديكارتي الأوّل: أفكّر إذن أكون. يمكن القول إنّ هذه الصيغة لا تقود إلى أيّ شيء آخر، ما عدا ذاتَها. إذا لم نستطع إثبات سوى الذات، كيف

بالإمكان أن نحصّل معارف أخرى؟ وهل بالإمكان الاكتفاء بطرح الذّات المفكّرة وحدَها؟ بالطّبع لا- وقد شعر ديكارت بصعوبة البقاء مغلقاً على هذا النحو. وإذّاك عرفَ مسعاه ما يُشبه الانقطاع.

حاول إقامة منهجٍ، أي مجموعة من **القواعد النظرية** من أجل قيادة العقل على نحو أمثل: أن لا تنطلقَ أبداً إلاّ من بداهةٍ قاطعة. أن تحلّل كلّ عناصر الفكر حتّى أشدّها بساطة. أن ترتّب هذه العناصر ترتيباً متصاعداً بحسب شدّة صعوبتها (من الأبسط إلى الأعقد)، حتّى تتمكّن من فهم العناصر المعقّدة. وأخيراً، أن تفحص سلسلة العناصر بأكملها، حتّى تتأكّد من أنّها لا تشوبها هنّة، ومن أنّ النّظام في مجمله واضح وكامل. وفقط حين نخضع إلى هذه الشروط، نستطيع أن ندّعي المعرفة.

من جهة أخرى، فإنّ ديكارت على دراية بأنّ أبحاثه ستستمرّ طويلاً، وأنّ الحياة العمليّة، في المتوسّط، لا تنتظّر طويلاً. لذا بلوَر **ميثاقاً مؤقّتاً** سيقود مسعاهُ ما دام مستمراً بحثُه النظريّ عن اليقين.

إنّ التباين بين مسعاه النّظري ومسعاه التطبيقي لصارخٌ. ففي الوقت نفسه الذي كان يُخضع فيه لمساءلة جذرية، وبجرأة تامّة، كلّ معارفِه وكلّ تمثّله عن الكون، فإنّه كان يُبلور نظرية أخلاقية مبنيةً على الحذر والتوافق، حتّى يتجنّب كلّ العوائق العملية التي يمكن أن تزعجه أثناء بحثه النظريّ.

فإذ لم يكن يتوفّر بعد على أيّ معطى موثوق، خارج الذّات التي تشكّ، لم يكن يملك أيّ أساسٍ يبني عليه أخلاقياتٍ شخصية. فارتأى أنّ لا سبيل لديه سوى أن يتبنّى مؤقّتاً سبيل التوسّط، أي أن يجعل سلوكَه متوافقاً مع ما يتطلّبه المجتمع، وأن يتصرّف بشكلٍ لا يثير حوله أيّ مشكل. لقد كان هذا التصرّف الهادئ ضرورياً بالنّسبة

إليه، حتّى يستطيع استكمال بحثه الفلسفي. وليس من العدل الحكم عليه، انطلاقاً من اختياره الأخلاقيّ المؤقّت، بأنّه كان مُحافظاً. لقد كان المسلك الذي اتّخذه بالأحرى أحد الشّروط التي سمحت له بأن يطرح أسئلةً جذريّة فتحت [أمامنا] باب العصور الحديثة.

ولكي يظلّ داخل حقل اليقين، كان ينبغي عليه أن يُبلوِر مفاهيم واستدلالات لا يشوبها خطأ. لذا فرضَ ضرورة وضع **مفاهيم واضحة وبيّنة**. وأريد أن أشدّد على هذه النّقطة، لأنّنا نعيش في زمنٍ كَثُر فيه النزّاعون إلى التوسّل بالمفاهيم الملتبسة والمبهمة والمضخّمة. نقول إنّ مفهوماً ما **واضحٌ**، حين يكونُ معرّفاً تعريفاً تامّاً، أي حين يكون محدّداً قياساً إلى غيره من المفاهيم. ونقول إنّه بيِّنٌ حين يستطيع الذهنُ فهمَه وإدراكَه شفّافاً. لنقُل إذن إنّ الوضوح يحفظُ حدود المفهوم (أي ما يحيط به)؛ بينما ينطبق نعتُ «بيّن» على ما يقع داخل هذه المفاهيم. تلزمنا إذن مفاهيم واضحة وبيّنة حتّى نستطيع التفكير وفق ما تقتضيه الحقيقة.

لنعُد الآن إلى أول يقينٍ حِيزَ بفضل الشكّ المنهجيّ: أفكّر إذن أكون. كيف يمكننا أن نُواصل الطّريق، أن نمضيَ أبعد؟ لقد أدرك ديكارت بأنّنا لا نستطيع أن ننتقل من يقين الذّات المفكّرة إلى وجود العالم الخارجيّ. لا سبيل إلى ذلك. لكنّه وجَد، بالمقابل، طريقاً تقوده من الذّات المفكّرة إلى وجود الله. فقد لاحظ أنّه هو نفسه ينطوي على فكرة الله، أي فكرة كائنٍ مُطلق الكمال. بينما هو ذاتٌ تشكّ، أي ذاتٌ جُبلت على نقيصة الشكّ. وبما أنّه، هو نفسه، كائنٌ غير كاملٍ، فلا يمكن أن يكون هوَ مصدر فكرةِ الكائنِ المطلق الكمال. لا بد أنّ تمثّل الكائن المطلق الكمال، قد صدَر عن كائنٍ لا يقلّ كمالاً عن هذا التمثّل، ولا ريبَ في أنّ هذا الكائن هو الله.

نُلفي أنفسنا هاهُنا أمام صيغةٍ جديدة للبرهان الأنطلوجي، صيغة تأخذ بعين الاعتبار، هذه المرة، محدودية الذّات المفكّرة. فليس المُنطلق هذه المرّة مفهوم الله، وإنّما المنطلقُ التمثّل الذي يمكن أن تحوزه الذّات المفكّرة عن الكائن الكامل، وهو تمثّل لا يمكن أن يكون مصدره كائنٌ ناقص، وبالتالي لا بدّ أنّنا أخذناه عن الكائن الكامل نفسه، أي الله. وبما أنّ فكرة الكمال، حسب ديكارت، لا يمكن أن تصدر إلا عن كائنٍ أكملَ من الـ«أنا»، بل أكمل من فكرة الكمال نفسها، فإنّ ذلك يستتبع أنّ حضور فكرة الله في الذّات المفكّرة ينطوي على فعلٍ وحضورٍ لله.

وإذا ما قارنّا هذه الصيغة الجديدة من البرهان الأنطلوجي، مع الصيغة القديمة، أقصد صيغة أنسلم، نقف على اختلافهما، ممّا يسمح لنا بأن نُدرك ما الذي انبثقّ فعلاً مع فجر الأزمنة الحديثة. إنّ العامل الحاسم هنا، ليس هو التحليل المنطقي للمفهوم، وإنّما مصدرُ المفهوم داخل الذّات المفكّرة، البداهةُ التي تمنحه جوهر وجوده والتي تُبرز مشاركةً للذّات الإلهية. هكذا يُثبت وجود الله، ولا يعود بوسع ديكارت التشكيك فيه.

نحنُ هنا على خطى طريقة في التفكير مميّزة لديكارت. لقد رأينا أنّه قد تعهّد بالشكّ في كلّ شيء. وحتّى يُتمّ تعهّده على نحوٍ أمثل، فيجعل شكَّه جذرياً، بلغ حدّ افتراض وجود شيطانٍ ماكرٍ قادرٍ على خداعه وإيهامه ببداهةٍ خاطئة. لمَ، إذن، ما عاد يَفترض الآن إمكاناً مماثلاً؟

لنرجع القهقرى: لقد فرض ديكارت من البداية ضرورة أفكارٍ واضحةٍ وبيّنة، وحدها تستطيع أن تمنحه إمكان بلوغ الحقيقة. والآن وقد استطاع البرهنة على وجود الله، فقد تأكّدت الثقة التي وضعها

في الأفكار الواضحة البيّنة: إذا ما كان الله موجوداً، وكان هو الكائن الكامل، فهذا يستلزم أن يكون **صادقاً**؛ وإذا ما كان الله صادقاً، فيستحيل تصوّر شيطانٍ ماكرٍ أقوى من الله، وبالتّالي يستطيع أن يخدع الإنسان الذي يفكّر عبر الأفكار الواضحة والبيّنة. وعليه إذا ما اجتهدتُ في أن لا أفكّر إلا عبر أفكار واضحة وبيّنة، وبدا لي عبرها شيءٌ ما صادقٌ، إذّاك يكون الله الصّادق نفسه، هو الضامن لصدق ما أفكّر به.

نرى إذن أنّ: المسعى الفكريّ هنا دائريّ: وجود الله يُبرهن عليه بواسطة الأفكار الواضحة والبيّنة، والله هو الذي يضمن صدق هذه الأفكار. لكنّها دائرةٌ منهجية، وليست دائرةً مفرغة.

ليس المسعى الدائري هنا منطقياً، وإنّما هو وجوديّ: لقد غامرنا فيما وراء قدرات المنطق الطبيعيّة، وأتت النتيجة مؤكّدة لصلاحية المسعى الذي غامرنا باتّباعه.

إنّ الصدق الإلهي هو الضامن لصلاحية الأفكار الواضحة والبيّنة. من هنا تتخذ البداهة عند ديكارت طابعاً يكاد يكون دينياً.

يميل الكثير من المفكّرين المعاصرين إلى اعتبار العقلانية الديكارتية متجاوزة واختزالية لأنّها لا تأخذ بعين الاعتبار المعطيات السيكولوجية، وأشكال الغموض والإبهام الملازمة لشروط تفكيرنا. لكنّ أصحاب هذه النزعات النقدية يجهلون طبيعة تجربة العقلانية عند ديكارت، وتوجّهه الدّينيّ وعلاقته بالله.

لكن إذا ما كان الله هو الضّامن بالنّسبة إلى فكرنا، كيف نفسّر أنّنا كثيراً ما نُخطئ؟ يطرح ديكارت مشكلة الغلط. ويفسّرها بالتّفاوت القائم داخل أذهاننا، بين إرادتِنا وفهمنا، وبالتالي بين قدرتنا على أن

نريد وقدرتنا على **أن نعرف**. إرادتنا لا حدود لها، وهي ما يجعلنا أقرب شبهاً بالله. أمّا فهمنا فهو، بالمقابل، محدود. حين تجرّه الإرادة إلى محاولة تجاوز حدود قُدرته، يقع الإنسان في الغلط. لا يكمن سبب الخطأِ إذن في اللانهائية التي تميّز الإرادة، ولا في المحدودية التي تطبع الفهم، وإنّما يكمن في كون الإنسان يغامر، بإيعازٍ من الأولى (الإرادة)، فيما وراء حدود الثاني (الفهم).

إنّ الله، بحسب ديكارت، في آنٍ أبديٌّ، وثابت، وحرٌّ. كيف نفهم ذلك؟ حين نقول «حرٌّ»، يتبادر إلى أذهاننا فعلٌ أو قرارٌ يتمّان في الزّمان. وبديهيٌّ أنّ اجتماع تلك الصّفات الثلاث في الله لا يقبل أن يُمثّلَ. يعلم ديكارت ذلك جيّداً. ما يقصدُه هو أنّه، ضمن الأبديّة، تكون حريّة الله كبيرةً لدرجة أنّه لو أراد، على سبيل المثال، أن يغيّر العلاقات الرياضية في الهندسة، لأمكنه ذلك. ويؤكّد هذا الإثبات على أولوية الإرادة، ليس فقط بالنّسبة إلى الإنسان، وإنّما أيضاً بالنّسبة إلى الله. أولوية القرار. فمثلما تأتي الإرادة أوّلاً بالنّسبة إلينا، تسبق التعاليم الإلهية عند الله، ما عداها. الله إذن حرّ. لكن ينبغي الانتباه إلى أنّ الأمر لا يتعلّق بأيّ حريّة كانت، وإنّما بالحريّة **الإلهية**.

في العصر الذي نتحدّث عنه، كان الفلاسفة المؤمنون يمتنعون امتناعاً تامّاً عن وصف الله بصفاتٍ بشريّة كيفما كانت. لم يكن اللهُ يُمثّل على صورة البشر. لذا يؤكّد ديكارت أنّ حريّة الله حريّةٌ لا مشروطة. ما معنى ذلك؟ معناهُ أنّ الله لا يُذعن لنتائج يسعى إلى بلوغها. في الله ليس ثمّة مكانٌ للشكّ؛ لا ينزع إلى شيء. نحن هنا أمام فكرة عميقة: لا تكون ثمّة غايةٌ، أو هدف، إلا حيثما يكون نقصٌ. لا يمكن إذن أن تكون ثمّة غايةٌ بالنّسبة إلى كائن كاملٍ

وأبديّ. لا يبذل أيّ جهدٍ لبلوغ هدفٍ ما، وبالتّالي ليس هنالك من سببٍ، بالمعنى البشريّ للكلمة، لأن يتصرّف على هذا النّحو أو ذاك، أو أن يمنح الأولوية لهذه العلاقة على تلك. لذا يقول ديكارت بالحريّة الإلهية اللامشروطة.

وفي علاقة بهذه الموضوعة يلجأ ديكارت إلى صيَغٍ تُدهشُنا، ما لم نبذل الجهد اللازم لفهمها. إنّ الحريّة اللا-مشروطة هي حريّة الله. أمّا بالنّسبة إلينا نحن بني البشر، فإنّها ستضعُنا عند أدنى درجات سلّم الحريّة، أي الدّرجة التي لا تسمح لنا بأن نختار إلا من بين إمكانَين متساويَين فيما بينهما. فبالنّسبة إلى كائنات مثلنا، جُبلَت على النّقص والغائيّة، لن يكون لتلك الحريّة أيّ معنىً. إنّ الحريّة اللا-مشروطة أو الاعتباطية لا يمكن أن تشكّلا بالنّسبة إلينا حريّةً. وعليه، إنّ الاختلاف بين الحريّة البشريّة والحريّة الإلهية اختلافٌ جذريّ.

لقد رأينا من قبل: لم يستطع ديكارت أن يُثبت وجود العالم الخارجيّ، انطلاقاً من يقين الذّات المفكّرة (cogito ergo sum). كان يحتاج إلى أن يتثبّت من وجود الله، ثمّ، بواسطة الصّدق الإلهي، يتثبّت من الأفكار الواضحة والبيّنة، قبل أن ينتقل إلى اختبار الأشياء. والحال أنّ العالم الخارجيّ يتجلّى بأشكال عديدة أمام حواسِنا وفكرنا، ونملك عنه تمثّلاتٍ واضحة وبيّنة، بحيث أنّه مع الإقرار بصدق الله، نستطيع أن نسلّم بواقعية العالم الخارجي.

وبدوره يتساءل ديكارت عمّا يبقى ويدوم في خضمّ التغيير. يُمسك في يده قطعة شمعٍ، صلبةً وبيضاء وباردة وعديمة الرّائحة وذات هيئةٍ محدّدة. يُدنيها من اللهب، فتصير رخوة طيّعة، ويتغيّر

لونُها ورائحتُها. على خلاف فلاسفة مِلطية القدامى، لا يتساءل ديكارت عمّا يبقى ويدوم في مُجملِ الكون، بل عمّا يدوم في قطعة الشّمع تلك. كلّ الصّفات تتغيّر؛ ما يدوم هو المفهوم: الشّمع.

وذلك أحد أسباب اعتبار ديكارت فيلسوفاً عقلانياً. كلّ ما يُشكِّلُ العالمَ الخارجيّ هو بالنّسبة إليه، في جوهره، ذو طبيعةٍ مفهوميّة، هندسية. إنّ الأبعاد المحسوسة لا تُشكّل جوهر الأشياء. وإنّ جوهرها هو **الامتدادُ**. الامتداد، ليس هو الفراغ. إنّه «شيءٌ ما». والدّليل على ذلك أنّ الامتداد يوجد حيثُما توجد الأشياء، وينعدم حيثُما تنعدم. مع ديكارت نجد في آنٍ واقعاً فيزيائياً للامتداد، وهندسةً geométrisation للواقع الفيزيائي. ليس ثمّة بحسبه فراغٌ ولا ذرّات، وإنّما هناك فقط الامتداد الواقعي للأجسام، ولهذا فإنّ فيزياءه فيزياءٌ رياضية.

إنّ عالم الواقع الممتدّ، أي العالم الخارجي، هو مملكة الانفعال: ففي الامتداد لا نصادفُ إلا **الحركة الآتية من الخارج**، وليس هنالك أبداً حركةٌ تلقائية. جسمٌ متحرّكٌ يدفع آخر، وهكذا دواليك.

إنّ فلسفة ديكارت قطعاً فلسفة ثنائية: كل موجود يرجع إلى واقعين جوهريّين، لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر: الامتداد والفكر res extensa & res cogitans. الفكرُ فاعل، ويحرّك نفسه بنفسه، تلقائياً. أمّا الامتداد فمُنفعلٌ، وكلّ حركةٍ تأتيه من الخارج.

ممّا سبق يستخلص ديكارت ضرورتين اثنتين.

الضرورة الأولى: كلّ ما هو امتداد، أي **الطّبيعة**، ينبغي أن يُفسّر بعلاقاتٍ خارجية حصراً، أي بنظرياتٍ **ميكانيكية**، ولا ينبغي بالمطلق أن يُفسّر بحركات أو تغيّرات تلقائية، أي «قوى» أو

خصائص كامنة فيه، تكون سحرية بدرجةٍ أو بأخرى. ويسري هذا الأمر حتّى على الأجسام الحيّة. لذا نجد عند ديكارت النظرية الشّهيرة، نظرية **الحيوان-الآلة**. إنّ أجسام الحيوانات ممتدّة، وبالتّالي هي في جوهرها منفعلة وتخضع لقوانين الحركة الميكانيكية. والجسم الإنساني أيضاً ذو طبيعةٍ ميكانيكية؛ لذا، مُعتبراً الأهواء شيئاً متعلّقاً بالجسم، سعى ديكارت إلى تفسيرها بردّها إلى حركات ناجمة عن «الطّباع الحيوانية»، أي مختلف «الأمزجة» (السّوائل) الموجودة داخل الجسم.

ليست البيولوجيا عنده إذن سوى جزءٍ من فيزيائه. ولا شكّ في أنّ ديكارت، في عصره، قد قدّم خدمةً كبيرة إلى العلم المعاصر، إذ فرض عليه **ضرورة أن لا يقبل إلا التفسيرات الميكانيكية**، الواضحة والقابلة للفحص. وهكذا أقصى العديد من التفسيرات الموروثة عن العصر الوسيط والتي كانت تعوق مسارات العلم إذ تُقحم «خصائص سحرية» غامضة، كامنة في الأشياء، مثل **التوهّج الدّاخلي vis luminosa** الذي كانت تُفسّر به الظواهر الضوئية، إلخ.

الضرورة الثانية: تتعلّق بالفكر res cogitans. إنّ ما يأتي من الذّهن، من الفكر، هو في نظره **ذو طابعٍ جُوانيٍّ خالص**، وهو **فعلٌ خالصٌ**. لا تتحرّك الإرادة ولا الفهمُ من الخارج. لا شيء سيبدو غريباً في نظر ديكارت أكثرَ من النّزعات المعاصرة التي تكاد تفسّر كلّ شيء، من إنجازاتٍ وأعمال وجرائم، بردّه إلى عوامل خارجية، تُقصي في نهاية المطاف كلّ استحقاق وكلّ مسؤولية. إنّ الفكر والإرادة حسب ديكارت يَشِيان بجوانيّتهما الجذرية وتلقائيّتهما المطلقة. إنّه الطّابع الإرادي للعقل، الذي يتساوق مع الطّابع الميكانيكي للامتداد.

تخلق هذه الثنائية مشكلة عويصة. وديكارت نفسه كان يدرك ذلك. ففي نهاية المطاف، حين كان **يريد** أن يرفَع ذراعَه، كانت ذراعُه ترتفع في **الامتداد res extensa**. وحين كان يحسّ ألماً في جزء من جسمه، كانَ يحسّ به أيضاً في ذهنه. ولم يستطع ديكارت حلّ مسألة العلاقة بين الجسم والنّفس. لقد حاول ذلك، عبر اللجوء إلى **الغدّة الصنوبرية**[١]، الواقعة عند قاعدة المُخيخ، كي يربط بينهما (أي بين الجسم والنّفس). لكنّ ذلك لا يفسّر شيئاً. فالسؤال ليس هو: أين يحدث الارتباط؟ وإنّما السؤال: كيف لعنصُرين، مختلفين فيما بينهما اختلافاً جذرياً، أن يؤثّر أحدهما في الآخر؟ لكن الضرورة المزدوجة التي وضعها ديكارت، نقصد: التفسير الميكانيكي لل«الشّيء الممتدّ»، والمسؤولية المطلقة «للشّيء المفكّر»؛ كانت من الأهميّة بمكانٍ بالنّسبة إليه، لدرجة أنّه ضحّى لأجلها بانسجام نسقه.

من جهة أخرى، يحفظ هذا النّسق إمكان خلود النّفس. فالجسد الذي ينتمي إلى الامتداد ينحلُّ فيه. أمّا النّفس التي هي جوانيّةٌ خالصةٌ تنتمي للفكر، فإنّها لا تنحلُّ مع انحلال الجسد.

كيف سيكون التوجّه الأخلاقي بالنّسبة إلى إنسانٍ يستلهم الفلسفة الديكارتية؟ سيكون قريباً من النّزعة الرّواقية. ينبغي أوّلاً فهم النّظام الذي تولّدُه الصّدفة. ما إن ندرك الضرورة التي أقامها الله، حتّى نكتشف في أنفسنا الطمأنينة التي وحدها تمنحنا إمكان أن نُحسن الحكمَ. وبالتّالي يكفي أن **يحسن المرءُ النّظرَ ليُحسنَ الفعلَ**. ونتعرّف هاهُنا مرّة أخرى على الوضوح الرّوحي لديكارت، وعلى

---

(١) غدّة صغيرة في تجويف الدّماغ، تشبه حبّة الصنوبر وهي مسؤولة عن إفراز هرمون يضبط عمل الجسم ويساعد على النّوم.

حسّه تجاه الحياة الواقعية: ليس في كُتب الفلسفة يتعلّم المرء الحكم الصّائب. وإنّما هو بالأحرى **تعوّدٌ**: ينبغي أن نمرّن الذّهن، أن ندرّبَه، أن نفرض عليه ضرورة أن يسعى إلى فكرٍ وحُكمٍ سليمَين. وما إن نكسب هذا التعوّد، حتّى يفضي بنا الحكم السليم إلى السعادة الأسمى المتمثّلة في التطابق مع البداهة. إذّاك يُصيب المفكّرُ ضرباً من النّعيم.

اسبينورا
(١٦٣٢-١٦٧٧)

وُلد باروخ اسبينوزا بأمستردام، لعائلة برتغالية يهودية، وقضى حياتَه كلّها بهولندا. بالنّسبة إليه، لا شيء في العالم بأكمله يعادل أهميّةَ استقلاله الفكري واستقلاله كإنسانٍ. كان يكسب عيشه من صقل زجاج النّظارات. وقضى حياتَه كلّها فيما يشبه الفقر المدقع، وحين توفيَ كان على لايبنتز، وأصدقاء آخرين، أن يتكلّفوا بمصاريف دفنه ويهتموا بمصير مخطوطاته.

لم ينشر، قيد حياتِه سوى عملين: **مبادئ الفلسفة الديكارتية**، **ورسالة لاهوتية-سياسية**. ولأنّ عمليه، وما خلّفاه من أثر -خاصّة الثاني-، كانا بمثابة الفضيحة، فقد قرّر اسبينوزا أن لا ينشر أيّ شيءٍ بعدهما. وبالتّالي لم تُنشر أغلب أعماله إلا بعد وفاته - بما فيها كتابه الأهمّ «**الإيتيقا**»، الذي يعدّ أحد أخطر الأعمال الفلسفية الغربية على الإطلاق.

حين توفي اسبينوزا، لم يكن عمره يتجاوز خمساً وأربعين سنة. وقد كان بإمكانه أن يحيا حياةً غير تلك التي عاشها: إذ عُرض عليه كرسيٌّ في جامعة هايدلبرغ بألمانيا، التي كانت إحدى ألمع الجامعات في عصره. لكنّه رفضَ بدعوى أنّ العمل في الجامعة

سيفقده استقلاليّته، ولن يسمح له بأن يفكّر ويُعلّم ما يراه صواباً.

«**الاستقلالية مهما كلّف الثّمن**»، ذاك هو الطّابع المميّز لحياته وفكره. ويزداد وقع هذا الطّابع علينا حين نأخذ بعين الاعتبار المفهوم الذي جعل منه اسبينوزا مركز فلسفتِه. وهو مفهوم: **الضرورة**. الاستقلالية-الضرورة، مع الرّابطة بينهما، ذاك هو اسبينوزا.

لنحاول إذن فهم هذا التناقض الظاهريّ. ولن نشتغل هنا سوى على كتاب **الإيتيقا**. لقد حرّره الفيلسوف باللاتينية، وعنوانُه الكامل Ethica more geometrico demonstra، أي «**الإيتيقا مُبرهناً عليها بالمنهج الهندسيّ**». وثمّة هنا ما يدعو إلى الدّهشة. فالواقع أنّه لا مجال للحديث عن الأخلاق دون التعرّض إلى الحريّة. إذ يستحيل الحديث عن الأخلاق بخصوص الأشياء التي تفتقر إلى الحريّة. إنّ قرميدةً تسقط من فوق سقف بيت، وتتسبّب بقتل إنسانٍ، لا يُمكن أن تُعتَبر قد أتت فعلاً مخالفاً للأخلاق، لأنّها غير حرّة. من يقول إذن «أخلاق»، يقول «حريّة» -كيف يمكن إذن، والحال هذه، تبرير أخلاق، تتوجّه بالضّرورة إلى الحريّة، لكن عن طريق الهندسة؟

الكتاب الأوّل من اللإيتيقا موضوعه «**الله**» de Deo. ويُفتَتَح العمل على شاكلة رسالةٍ هندسية، أي عبر عدِّ الأكسيومات والتعريفات، ثمّ ينتقل إلى قضايا وبراهينها. وإذا ما قارنّا مسعى اسبينوزا بمسعى أقليدس، فإنّنا نلاحظ أنّه لا يمنح نفسه سوى حريّة واحدةٍ إضافية، وهي حريّة أن يُقحم في بعض المواضع حواشي scolies، أي ضرباً من الشّروح أو التعليقات الهامشية التي يعبّر فيها المؤلّف بحريّة أكبر. حين تبدو له عبارةٌ ما ذاتَ أهميّةٍ خاصّة من النّاحية الفلسفية، فإنّه يضيف إلى البرهان تعليقاً، يستطيع السّير به صفحاتٍ عديدة، بحسب مدى زخمه الفلسفي.

أيّ أهميّة يمكن أن تحوزَها تلك الصيغة الهندسيّة، وأيّ معنى قد نصبغُه على ما تفرضُه من إكراهات؟

لقد برهن اسبينوزا على الأخلاق حسبَ المنهج الهندسيّ. ينبغي أن نفهم إذن كيف تلتقي الأخلاق والهندسة هنا، كيف تحقّق **حريّةُ** الأخلاق **وحتميّةُ** الهندسة وحدتهُما. وانطلاقاً من هنا نُلفي أنفسنا في قلب فكر اسبنوزا: الحريّة والحتمية ليسا سوى شيءٍ واحدٍ. ففي نهاية المطاف، الحريّةُ حتميةٌ، والحتميةُ حريّة. لكن يتوجّب علينا أن نتبع الطريق المفضية إلى هذه النتيجة والتي تمنحُها معنىً.

يبدأ الكتاب الأوّل من **الإيتيقا**، أي الكتاب الذي يعالج قضيّة الله de Deo، بمفهوم الجوهر. إنّ الله **جوهرٌ**. وهذا يذكّرنا بمدرسة ملطيّة. بيد أنّ لفظ «جوهر» يتّخذ عند اسبينوزا معنى جذرياً تماماً. فهو لا يشير إلى الماء، ولا الهواء، ولا النّار، ولا اللامحدود. إنّ الجوهر، هو الكائنُ من حيثُ هو أُسُّ ذاتِه، من حيث هو في ذاتِه، بذاتِه ولذاتِه- يعني: الكائن من حيث هو مكتفٍ اكتفاءً مطلقاً بذاتِه، ولا يحتاج إلا ذاتَه. الجوهر [إذن] هو الله. إنّه سرمديّ، ممّا يعني بالنّسبة إلى اسبينوزا أنّه لازمانيّ، مخالفٌ للزمان.

نحن هنا بعيدون جداً عن التصوّر المسيحي. إنّ الإنسانَ-الربَّ مفارقةٌ غريبةٌ تماماً بالنّسبة إلى اسبينوزا؛ وفي هذه النّقطة يظلّ الفيلسوف مرتبطاً -وإن ارتباطاً واهناً- بالتقليد اليهوديّ الذي يرفض رفضاً قاطعاً كلّ تشخيصٍ لله.

وللجوهر، أي الكائن المكتفي بذاتِه، **أعراضٌ**. ليس من السّهل شرحُها. إنّها تشير إلى الحالات التي يتمظهرُ بها الله. حين نقول إنّ الله هو في ذاتِه، وبذاتِه، وهو علّةُ ذاتِه، فإنّنا نتصوّر كائناً مغلقاً

تماماً على نفسه، ولا يتمظهرُ خارجها. إنّ الأعراض هي الأشكال التي يمتدّ بها الجوهرُ. وبحسب اسبينوزا ثمّة عدد لا محدود منها. لكنّنا لا نعرفُ من بينها سوى عَرضان، هنا: **الامتداد والفكر**. وفي هذا ما يذكّرنا بديكارت. على أنّ الأمر مختلف هنا. فبالنسبة لديكارت يتعلّق الأمر بثنائية جذرية. أمّا عند اسبينوزا، فإنّ الامتداد والفكر، ليسَا سوى عرَضين، من بين أعراض أخرى لا محدودة نجهلُها، لجوهرٍ واحدٍ ووحيد. كلّ عرضٍ هوَ لامحدود، لكنّ الله **لامحدودٌ بالمطلق**. هو لامحدوديةٌ من الأعراض اللامحدودة.

وبما أنّ الجوهَر **واحدٌ**، ولا شيءَ خارجَه، فإنّ وحدَته تطابقُ ضرورَتَه. إذ لا تغيب الضّرورة إلا حيثما كانَ تعدّدٌ من العناصر. أمّا حين لا يكون ثمّة سوى جوهرٍ واحدٍ ووحيدٍ، فلا مجالَ لوجود ثنائيةٍ ولا تعدّدٍ، وإنّما فقط الوجودُ وضرورَتُه.

ويجعل اسبينوزا من ضرورة الجوهر تلكَ، سلاحاً **ضدّ كلّ تصوّر غائيّ للوجود**، ضدَّ كلّ علّةٍ غائية. ورأينا، فيما سبق، كيف جعل ديكارت لله حريّة اللامبالاة، كي لا يُخضعه لخطاطة تفكير غائيّة. يتّفق معه اسبينوزا في هذه النقطة، لكنّه يذهب أبعد منه. إنّ ما يقرّه اسبينوزا في الله ليس حريّة اللامبالاة، وإنّما الضّرورة. الله هو الضّرورة، وإذا ما أردنا الحديث عن الضّرورة الإلهية سنقول: إنّ الحريّة والضّرورة، في الله، هما بالمطلق شيءٌ واحدٌ.

بالنسبة لاسبينوزا إذن، ليست العلّة الغائية سوى ذريعة بشرية، تناقض تماماً فكرة الله. لا بل إنّها تناقض كذلك الحريّةَ الحقَّ. ماذا يعني هذا؟ حين نضع نُصب أعيُننا الوصول إلى أهداف، وفقاً لما نعانيه من نقصٍ، فإنّنا تحديداً لا نكون أحراراً. إنّ النّقص، على النقيض ممّا نعتقد، يستعبدنا. الحريّة الحقّ هي أن نقرّ بضرورة

الجوهر الوحيد، مع كلّ ما يستتبعه الإقرار بذلك؛ لا بل ليس أن نقرّ بذلك، بل أن نتقبّله. لنُحاول فهم كلّ هذا.

إنّ هنا، في الواقع، تناظراً مع تجربة البداهة الديكارتية وطابعها المُلزم. حين يُبرهَن لنا، في الهندسة، على أنّ حاصل زوايا المثلث يساوي حاصل زاويتين قائمتين، فنقول في نهاية المطاف: «فهمت»، فهذا يعني أنّنا نقول «نعم» لإلزامية الحجّة. لا يمكن أن نقول: «فهمت، لكنّني غير متّفق». ما إن تفرض الضّرورة، المتضمّنةُ في الحجّة، نفسَها علينا، حتّى يجد ذهنُنا غبطةً فعليّة في الإقرار بصلاحيّتها وضرورتها. ثمّة ما يناظر ذلك في الحريّة الحقّ بحسب اسبينوزا.

الحريّة الحقّ هي أن نُقرّ، تمام الإقرار، بضرورة الجوهر الحقّ. ولا يكمن هذا الإقرار في مجرّد فهمٍ عقليّ، وإنّما فهمٍ هو في الآن نفسه تسليمٌ، هو قول «نعم»، مثلما نسلّم بالبرهان في الهندسة. إنّنا نتّفق لأنّ الحجّة أقنعتنا، لأنّها دفعت عقلنا إلى التسليم بها.

لذا يرى اسبينوزا أنّ العلّة الغائية لا يمكن إلا أن تكون مضادّة، ليس لفكرة الله فحسب، وإنّما أيضاً للحريّة الحقّ. لم يكن ديكارت على هذا الرأي، وإنّما كان يقول، على خلاف ذلك، إنّ حريّة اللامبالاة، التي هي حريّة الله، تمثّل بالنّسبة إلى الإنسان أدنى درجات الحريّة.

تكمن مهمّة الإنسان إذن، بحسب اسبينوزا، في أن يجعل من الضّرورة الإلهية ضرورتَه، كي لا يرغب في شيء آخر سوى ضرورة الله نفسه. وهنا تتماهى الحريّة والضّرورة.

وقد سبق أن وقفنا على ما يناظر ذلك عند الرّواقيّين. فأن تكون حرّاً، في المذهب الرّواقي، يعني أن تنسجم مع ضرورة العالم، تلك

الضرورة التي تنبع من النّفس/الروح الكونية. ومثل هذا التعليم يتطلّب، لكي يُفهم ويُعاش، من الحريّة زخماً مماثلا لذاك الذي يقترحه اسبينوزا، حتّى وإن كان لا يصدر عن تدليل عقليّ. تستهدف الحالتان معاً، نفس العظمة: عظمةُ إرادةٍ تُظهر قوّتها عبر التعالي على نفسها.

ليس من الغريب إذن أنّ رجلاً جعل من حريّة عقله فوق كلّ اعتبار، قد بلوَر فلسفةً من شأنها أن تضعه في صراع مع كلّ المؤسّسات الدينية في عصره. لقد واجه مشاكل مع المجتمع اليهوديّ، وأيضاً مع الكنائس المسيحيّة، ولهذا السبب لم ينشر أغلب كتاباته قيد حياته. وذلك على الرّغم من أنّه الرّجل الذي اعتبر أنّ النعيم الأسمى يكمن في مماهاة حريّتنا مع الضّرورة الإلهية. نستشفّ في أعماله ضرباً من التصوّف العقلانيّ. إنّ الإيتيقا مبرهَناً عليها بالمنهج الهندسيّ، ينبغي أن تُبرِزَ الضرورةَ الإلهيةَ بالوضوح نفسه الذي تظهَرُ به البداهةُ الرّياضية - تلك البداهة التي، على الرّغم من نزوع عقولنا الدّائم إلى العلّة الغائية، تجرُّ معها تلاحُمَ التفكير والإرادة.

يشبه الجوهر عند اسبينوزا التمثّل الذي كان يحملُه عنه بارمنيدس. فكما نذكر، كان بارمنيدس يرى أنّ الجوهر واحدٌ، وبسيط، ولا يتجزّأ، وأبديّ. لكن «أبديّ»، هنا لا تعني أنّ لا يكفّ عن الديمومة. إنّ الجوهر أبديّ لأنّه هو الكائن في ذاتِه. ونلفي هنا تقاطعاً مع التقليد التوراتي. فحين يقول الربّ في التوراة، «أنا الأبديّ»، فهذا لا يعني شيئاً آخر مغايراً لما يقولُه، حين يقول: «أنا ما هو كائنٌ»، وهذا يعني «أنا الكينونة». فالأمر إذن لا يعني «أنا أدوم»، وإنّما «أنا الكينونة». وبالمعنى نفسه يكون الجوهر، عند

اسبينوزا، لا محدوداً. إنّ الجوهر هو الله؛ ولهذا، حين ينطلق اسبينوزا، في عرضه الإيتيقا، من الجوهر، يجعلُ نقطة انطلاقه: في الله de Deo.

إنّ فلسفة اسبينوزا بأكملها، أشبه ما تكون بعرضٍ واسعٍ وثريّ بطريقة مُبهرةٍ لعدد متنوّعٍ من البراهين الأنطولوجية. في مركزها نجد قناعةً أصلاً Une conviction originelle: الله والجوهر ليسا سوى شيء واحدٍ. الله-الجوهر يوجد، بحسب اسبينوزا، ضرورةً. لا يمكنُه أن لا يوجَد. إنّنا هُنا أمّام تكثيفٍ للكينونة، وامتلاءٍ أنطولوجيّ، وقوّةِ وجود -وهي كلّها عباراتٌ تتداخلُ فيما بينها، ويعوضُ بعضها بعضاً- بحيث أنّ وحدَه تناقضٌ قد ينطوي عليه الله نفسه، يمكنُه أن يمنعَه من أن يوجد. لكنّ ذلك، بحسب اسبينوزا، مستحيلٌ: إنّ الله، بما هو لا محدودٌ بإطلاقٍ، له قدرٌ لا محدودةٌ على أن يوجَد، وليس هنالك، لا فيه ولا خارجَه، ما يمكن أن يحدَّ هذه القدرة. الله إذن موجودٌ ضرورَةً. وإذا ما كانت ثمّة بداهةٌ مُلزمةٌ، أو يقينٌ، فإنّها ما أسلفنا. وكلّ ما عداها لا يمكن أن يُشتقّ إلا منها، ولا يحوز بداهَتَه إلا من حيث أنّه يشتقّ منها. إنّ درجةَ كثافة الكينونة في القول بأنّ الله جوهرٌ، هي من الكِبَر لدرجة يستحيل معها تصوّر فكرة أن لا يوجَد الله.

أريد هنا أن أشير إلى مسألة. إنّ فلاسفة ذلك العصر: ديكارت، واسبينوزا، وليبنتز... تجمعهم سِمةٌ مشتركة. فبالنّسبة إليهم، «طبيعيٌّ» أن يكون الوجود، وليس طبيعياً بالمطلق أنِ يكون في البدءِ العدَمُ. بالمقابل، عمِل هايدغر، في عصرنا هذا، على قلب تلك العلاقة. السؤال الذي يطرحُه هو: لمَ هناك شيءٌ، وليس لا شيء؟

ويبدو أنّه، بالنّسبة إلى عقول عصرنا، صار العدم أكثر «طبيعيّة»، أكثر أصليّة من الوجود. لكي يكون الوجود ينبغي أن يشتغل شكلٌ معيّنٌ من السببية، وإلا لن يكون ثمّة سوى العدم. أن يكون ثمّة وجودٌ، فهذا يتطلّب تفسيراً؛ لكن، أن لا يكون ثمّة شيءٌ، فذلك يبدو أنّه لا يستدعي أيّ تفسير. وإنّه نزوع حديث. إذ على امتداد تاريخ الفكر، ظلّ النّاس ينطلقون من فكرة أنّ حضور الكائن أكثر «طبيعيّة» من حضور لا-شيء. ويظهر ذلك بوضوح عند اليونان، خاصّة، الذين تخلّوا تماماً عن فكرة الخلق. أمّا التقليد اليهوديّ-المسيحي فيحتاج إلى الخلق كي يوجِد العالم، بينما وجود الله أبديٌّ. إنّ اللهَ، بما هو كائنٌ، يبدو ثابتاً لا يتغيّر. هي نزعةٌ باتت تترسّخ، في العصور الحديثة، نقصد نزعة إعطاء الأولوية، بمعنى ما، للا-وجود على الوجود، والحاجة إلى تفسير أنّ «ثمّة شيء وليس لا شيء».

يفكّر اسبينوزا على مستوى كمال الوجود نفسه. فهو لا يستطيع تصوّر أنّ الله اللامحدود، مع قدرته اللامحدودة على الوجود، يمكن أن يعوقه شيءٌ كيفما كانَ. لذا يستحيل بالنّسبة إليه أن لا يوجَد. وهنا يثبت اسبينوزا شكلاً من أشكال **وحدوية الكائن**، في كماله.

يتحوّل جوهرًا ديكارت هنا إذن إلى **صفتين** لجوهر واحدٍ، صفتين هما الصّفتان الوحيدتان اللتان ندركهما، في حين يتّصف الجوهر بعدد لا نهائيّ من الصّفات. والصّفتان المقصودتان هما الامتداد والفكر. الله هو علّة ذاته causa sui وهو أساس كلّ كائن. لا بل أكثر من ذلك: إنّه كلّ ما هو كائنٌ. وبما أنّه هو كلّ ما هو كائنٌ، وبما أنّ لا شيء يمكن أن يكون إلا بالجوهر الإلهيّ، فإنّنا لا نكون هنا إزاء نزعة وحدوية monisme فحسب، وإنّما أمام نزعةٍ تقول بوحدة الوجود panthéisme.

ينبغي أن نفهم كذلك معنى الأحوال عند اسبينوزا.

إذا ما كانت الصّفات تشير إلى الأبعاد اللامحدودة والأبدية للجوهر، فإنّ **الأحوال** les modes هي **انفعالاتُ** affections الجوهر. والكلمة مشتقّة من الفعل اللاتيني afficere الذي يعني: فعلُ شيءٍ بـ. . . الحالُ إذن شكلٌ من أشكال وجود الجوهر الطارئة، تتجلّى لنا في إحدى الصّفتين اللتين نعرفهما. الأحوال لا توجد في ذاتها أو بذاتها. وإنّما، على خلاف ذلك، توجد في شيء آخر (الجوهر)، بشيء آخر، بسبب شيء آخر. وجودها يتعلّق تعلّقاً كلياً بشيء آخر غيرها. ثمّة أحوالٌ لصفة الامتداد وأحوالٌ لصفة الفكر. هذا الكتابُ مثلاً هو حالٌ من أحوال صفة الامتداد؛ والفكر الذي نصوغُه هو حالٌ من أحوال صفة الفكر. تتوالى الأحوال في صفات الجوهر، وثمّة عدد لا محدود منها، يصدر كلّه عن الجوهر.

كيف ينبغي أن نفهم كلّ ذلك؟ لا ينبغي أن نفهمه فهماً سببياً. فالأحوال تصدر عن الجوهر، مثلما تصدر عن المثلث خصائص المثلث. وهذا يعني أنّ من صميم طبيعة الوجود، الجوهرِ، اللهِ، أن تكون الأحوالُ ما هي عليه. ليس المثلث هو السّبب في أنّ مجموع زواياه يساوي حاصل زاويتين قائمتين. هو ليس السّبب في ذلك، بالمعنى الحديث لكلمة سبب. الأحوال تصدر عن الجوهر، إنّها ما هي عليه بفعل ضرورةٍ مشتقّة.

تُجبرنا العلاقة ضرورة-حريّة على التموقع في قلب فلسفة اسبينوزا. وبما أنّنا نهتم في كتابنا [أساساً] بموضوعة الدّهشة الفلسفية، فيجوز لنا أن نفكّر في أنّ بحثه الفلسفيَّ قد انبثق تحديداً من هذه النقطة، من تلك الدّهشة: كيف نوفّق ما بين الضّرورة الإلهية من جهة، و هذا الاستقلال المطلق في الذّات من جهة أخرى؟

سارتر، على سبيل المثال، يؤكّد في كتابه **الوجود والعدم** أنّ وجود الله يلغي كلّ حريّة للذات. مجرّد ثقل حضور الله كفيل بأن ينفي حريّةَ الذّات.

أما اسبينوزا فينطلق من قناعةٍ مخالفة. فهو لم يضحِّ لا بالضّرورة الإلهية ولا بالحريّة. وإنّما تقصّى عميقاً عن حلّ للصراع بينهما. إنّ فكره يتبلور على هذا النّحو:

إنّ الله علّةٌ حرّة، هو العلّة الحرّة لكلّ شيء. وهذا يعني أنّ الله لا يتحرّك إلا وفق ضرورة كينونته. فلا أثر لدى اسبينوزا، للحريّة الإلهية كما تصوّرها ديكارت، تلك الحريّة التي تمنح الله إمكان أن يغيّر كلّ شيء، وفق هواه، بما في ذلك قوانين الطّبيعة والعلاقات الرياضية. أمّا بالنّسبة إلى اسبينوزا فإنّ الله حرٌّ لأنّه لا يخضع إلا لما تمليه ضرورة طبيعته الخاصّة. وينبغي أن نفهم ذلك: إنّ الله، بما هو الجوهر الأبديّ، الوجودُ في كثافته القصوى، تنطوي حريّته، في ذاتِه، على أقصى درجةٍ يمكن تصوّرها من الضرورة المُلزمة. إنّ فكرةَ الحريّة تلتقي هنا التقاءً مطلقاً مع الضرورة الأزلية لطبيعته. ولا مجال، بالتّالي، للمزاج أو التّغير.

لا ريب في أنّ اسبينوزا هو فيلسوف المطلق بامتياز. وبما أنّه يفكّر «داخل المطلق»، فإنّ المفاهيم التي درجنا على تمييزها أو حتّى معارضتها على مستوى الحقائق النسبية، تلفي نفسها منصهرةً في نارٍ واحدةٍ- ويتحوّل التقابل إلى وحدة.

لم تعد الحرية والضّرورة قطبين متضادّين: ففي المطلق يصيران مترادفين. بالنّسبة إلى الله، تعني الحريةُ الوجودَ وفقَ ضرورته الخاصّة، ولذا فإنّ الله في آنٍ حريّةٌ وضرورة. حريّته تتوافق مع ضرورته، كما تتوافق مع كلّ ضرورة أخرى تشتقّ منه.

وحين نتصوّر إذن أنّ الطّابع الملزم لما يصدُر عن الله هو ضرورةٌ تُضّاد حريّتَنا، فإنّ بالإمكان القول إنّنا قطعاً مخطئون في فهم حريّتنا. إنّ حريّتنا الحقَّ لا يُمكن أن تكون شيئاً آخر غير الضّرورة الإلهية. لا وجود لحريّة تُضادّ اللهَ، ما دام الله هو كلّ شيء، بما فيه نحنُ أنفُسنا.

يميّز اسبينوزا هنا مظهرين من مظاهر الجوهر أو الله، مظهرين أو وظيفتين: الـ natura naturans والـ natura naturata، الطبيعة الطّابعة والطّبيعة المطبوعة- الأولى طبيعة خالقة والثانية طبيعة مخلوقة.

الطّبيعة الطّابعة تُطابق الجوهر، الذي هو «علّة ذاتِه». أمّا الطّابعة المطبوعة فتصدر عن ضرورة الجوهر، إنّها مجموع الأحوال. الضرورة، التي تتوافق في الله مع الحرية، تصير في الطّبيعة مجموعَ الإكراهات الضرورية التي تربط الأحوال فيما بينها. كلّ ما في العالم، هو ضرورةٌ.

لذا يرفض اسبينوزا مفهومَي «العرَض» و»الإمكان». نقول عن شيء ما إنّه موجود بالعرَض، حين يكون موجوداً، وفي الآن نفسه يمكن أن لا يوجَد؛ ونقول عن شيء ما إنّه ممكنٌ، حين نقرّ بأنّه يمكن أن يحدث، كما يمكن ألاّ يحدث. وحسب نظام فكر اسبينوزا، لا يعبّر المفهومان السّابقان عن الواقع البتّة. وإنّما هما فقط نتيجة جهلنا بسلاسل الأسباب والنتائج، وعدم إدراكنا بأنّهما يصدران عن ضرورة الجوهر. ليس ثمّة في الواقع سوى **الضّرورة وانتفاء الإمكان** (الاحتمال)، اللذين يشتقّان معاً من ضرورة -حريّة الله.

بمقدورنا الآن أن نفهم ما يعنيه **الكمال الإلهي** عند اسبينوزا. إنّ

هذا الكمال لا يرتبط مطلقاً بسلّم تراتبيٍّ للقيم أو العلل الغائية. كما لا ينطوي على أيّ نزوع نحو حقيقةٍ نحكم عليها بـ«الكمال»، بباعثٍ من جمالها أو بسبب السعادة التي قد تمنحنا إيّاها. كلاّ. حين نقول: «إنّ كلّ شيءٍ يصدر عن الكمال الإلهي»، فهذا يعني أنّ: «كلّ شيء ضروريّ». وإنّ هذه التصوّر، الذي نعتبر فيه كلّ شيءٍ من زاوية الضرورة الإلهية، يقصي كلّ تمييز بين الخير والشّر، بالمعنى الإنسانيّ للكلمة. إذا لم يكن ثمّة سوى الضرورة وانتفاء الإمكان، فإنّ الخير والشّر يتبدّدان. ممّا يعني أنّ إيتيقا اسبينوزا، في عمقِها، ترفض ما درجنا على تسميتِه إيتيقا. هكذا نجد أنفسنا ضمن نطاق ذاك «التصوّف العقلاني» الذي أشرنا إليه في البداية. لا خير ولا شرّ: إنّ هذه الفلسفة، التي تتّحد بالهندسة، تهدم كلّ علّةٍ غائية، تلك العلة التي تصير مع اسبينوزا مجرّد حُكم مسبق. لا يأتي التمييز بين الخير والشرّ إلا من ذواتِنا، من نسبية نظرتنا إلى العالم. أما من زاوية نظر الله -وفي هذا التعبير أصلاً إغراقٌ في النزعة البشرية، بالنّسبة إلى من يدرك الضّرورة الإلهية، ليس ثمّة سوى الكمال.

أمّا مشكل وحدة الجسد والنّفس، غير القابلين للفصل في فلسفة ديكارت، فينحلّ بسهولة عند اسبينوزا. إنّ النّفس والجسد حالان من أحوال صفتين من صفاتِ الجوهر الوحيد. فالجسد حالٌ من أحوال الامتداد، والنّفس حال من أحوال الفكر. ومن السّهل فهم الارتباط بينهما ما داما ينتميان إلى وحدة الجوهر. ومع ذلك لا ينبغي تصوّر أنّ أحدهما يفعل في الآخر: إذ لا إمكان لوجود تفاعلٍ بين الصّفتين، الامتداد والفكر. بين ما يقع في الجسد وما يقع في النّفس ثمّة توازٍ، يتحقّق عبر وحدة الجوهر. يقول اسبنوزا إنّ نظام تراتب الأفكار مطابقٌ لنظام تراتب الأشياء. إنّها وحدةٌ، ضرورةٌ واحدةٌ، متجلّية في

مظهرين، لا تفاعل بينهما. وفي الجوهر يكونان معاً شيئاً واحداً. أنطلوجياً، إنّ الجسد والنّفس في عمقهما شيء واحد، إنّهما يعبّران عن الكائن نفسه.

لنعُد مرّةً أخرى إلى العلاقة حرية-ضرورة، عند اسبينوزا، حتّى نتمكّن هذه المرّة من إدراكها بشكلٍ ملموسٍ أكثر، بفضل تجربة شخصية.

كلّ واحدٍ منّا، حين يُساءَل، يجتهد في تبرير قرارٍ اتّخَذه بذكر السبّب أو الأسباب التي دفعته إلى اتّخاذه. لكن يحدث أحياناً أن يفرض القرار نفسَه، حتّى وإن لم تكن ثمّة أسبابٌ تدعمه، لأنّه يتجذّر في أعماق كيانِه. وعندما يكون الأمر كذلك، فإنّه يحسّ أنّ الأسباب المزعومة، حتّى وإن لم تكن خاطئة، تظلّ قاصرةً ولا تبلغ العمق. لقد اتّخذ هذا القرار لأنّه، هو بالذّات، لا يمكنُه أن يتصرّف على نحوٍ مغاير.

هو ذا الأمر: أن نكون أحراراً إلى درجة يستحيل معها التّصرّف على نحوٍ مغايرٍ، يعني أن نخبِرَ تجربة اجتماع الحريّة والضّرورة. إنّ مثل هذه التّجربة، التي تعرض لنا في حياتنا الشّخصية، حيث لا يكون بمقدورنا التّصرّف على نحوٍ مغايرٍ، هي علامةُ قرارٍ انبثق من حريّتنا في بعدها المطلق.

لكن إذا ما أقررنا بالضّرورة التي تصدر عن الجوهر الوحيد، كيف نستطيع أن نفهم مشكلة الخطأ؟ كيف لنا أن نخطئَ، إذا ما كانت الضّرورة تحكم كلّ شيء؟ (ونذكر أنّ ديكارت قد طرح السّؤال نفسه بصيغة مختلفة). جواب اسبينوزا هو أنّ الخطأ ليس في الحقيقة سوى معرفةٍ جزئية، نقصٍ في المعرفة. إنّ مصدر الخطأ هو عدم

ذهاب فكرنا إلى ما يكفي من البعد والعمق. وفي الغالب الأعمّ يكون سبب ذلك بقاءُ فكرنا تحت سطوة الأحكام المسبقة ذات النّزعة الغائية.

ثمّة بحسب اسبينوزا **ثلاثة أشكالٍ للمعرفة**. أوّلها المعرفة **الحسيّة**: وهي معرفة تظلّ عند مستوى العموميات، وغير واضحةٍ نسبياً، ويسهل وقوعها في الخطأ، لأنّه على مستوى الأحاسيس تحديداً نكون أكثر قابلية لتصوّر الأشياء من حيث غاياتها en terme de finalité. أما الشّكل الثاني، فهو المعرفة **العقلية**، وفي هذا المستوى تتبلور المعرفة العلمية. والثالث هو المعرفة **الحدسية**. تتوسّل المعرفة العقلانية بالمنهج الاستدلالي (المنطقي)، بينما تتوغّل المعرفة الحدسية بنظرةٍ واحدةٍ في العمق الأنطولوجي: تدركُ الأحوالَ بوصفها مشتقّةً من الجوهر، وتقرأُ فيها الجوهر نفسه وضرورته.

إنّ العلم، بما هو معرفة عقلانية، يربطُ الأحوالَ، بعضها إلى بعضٍ بواسطة سلاسل سببية. أمّا المعرفة الحدسية، فلا تربط بين الأحوال، وإنّما تردُّها، هي وسلسلتها السببية، إلى الضّرورة الأنطولوجية للجوهر. وبواسطة المعرفة الحدسية نكشفُ، بمعنى ما، الضّرورةَ الإلهية في واقع الأحوال نفسِه. المعرفة الحدسية هي المعرفة الحقّ. وهي ما ينبغي أن نصبوَ إليه.

ومثله مثل ديكارت، تساءَل اسبينوزا عن وظيفة **الأهواء**. وكما تشهد بذلك آداب ذاك القرن، كانت الأهواء في تلك الحقبة الزمنية قويّة جداً، مثلما كانت قويّةً إرادة الحرية. لقد كانت النّفوس محلاً لصراعاتٍ يبدو أنّنا فقدنا اليومَ شكلها حتّى محيَ كلّ أثر له. وإنّه لأمر يستحقّ أن نصيخ له السّمع- فلعلّه ينطوي على شيءٍ عظيم.

بالنّسبة إلى اسبينوزا، تمثّل أهواء النّفس معيقاتٍ تحدّ المعرفة، شكلاً من أشكال الخضوع إلى اللا-معرفة. لا تكمن الحريّة إذن في الانقياد وراء كلّ هوىً من أهواء النّفس، وإنّما السّيطرة عليها، بفضل بداهة الضّرورة.

وهنا، بعيداً عن كلّ عظَةٍ أخلاقية، رؤيةٌ شديدة العمق: حين يصطدم هوىً من الأهواء بضرورة، غير قابلةٍ بالطّبع للتغيير، فإنّه ينطفئ. لا أحد يخضع لهوىً يستحيل بلوغ موضوعه. كلّ هوىً إنّما يتغذّى على بقيّةٍ من أملٍ، يتوهّج بفضل هواء الممكن. لذا، فإنّ من استطاع إدراك بداهة الضّرورة، لا يحتاج إرادة خارقةً ليهزم الأهواء. قوّة الإرادة قد بُذلت **قبل ذلك**، تحديداً لحظة إدراك بداهة الضّرورة. وإذا ما أدركناها، نكون قد هزمنا الأهواء أصلاً.

تلكم هي الحريّة في مذهب اسبينوزا. إنّها تعني الفرح والأمان. ذاك أنّ الحريّة حين تفهم الضّرورة الإلهية، تتماهى معها. وبالتّالي تجعلنا، بحسب اسبينوزا، قادرين على أن نرى كلّ شيءٍ من زاوية نظر الأزليّة sub specie aeternita، أو بالأحرى: ضمن ضرورة الله الأزليّة. ففيها تتّخذ أزلية النّفس معناها: عبر ضرورة الله الأزليّة، التي تبسط ظلّها على كلّ ما هو فانٍ وزائل، يكون كلّ شيءٍ أزلياً. ويمكن أن نتساءل: هل فلسفة اسبينوزا، **فلسفةُ محايثةٍ أم تعالٍ؟** تعتبر فلسفته عموماً، فلسفة محايثة، خصوصاً بسبب نزعة وحدة الوجود عنده: الله لا يوجد، حسب هذه النزعة، قبل العالم، ولا بعده، ولا فيما وراءه، ولا خارجه. لكن في هذه المحايثة نفسها يسود قدرٌ من التعالي، قدر من المجاوزة التي تمرّ من قلب الوجود نفسه، لدرجة أنّه من الممكن أن نعتبر فلسفة اسبينوزا أكثر الفلسفات تعالياً.

وقبل أن أُغلق هذا الفصل، أريد أن أورد مقطعاً من الكتاب الأخير في الإيتيقا.

«لقد فرغتُ من كلّ ما أردتُ توضيحَه بصدد قوّة الذّهنِ على العواطف وبصدد حريّة الذّهن. ومن هنا يبدو مدى سموّ الحكيم، ومدى تفوّقه على الجاهل الذي يكون مدفوعاً بميوله فحسب. فالجاهل فضلاً عن كونه مدفوعاً بكيفياتٍ كثيرة بالعلل الخارجية، ولا يتمتّعُ أبداً بارتياح النّفس الحقيقيّ، يعيش فوق ذلك غير واعٍ بذاته وبالله وبالأشياء، وما إن يتوقّف عن كونه متأثراً، حتّى يتوقّف عن الوجود نفسه. أمّا الحكيم من حيث اعتباره حكيماً، ما دامت نفسُه لا تضطرب - يكون واعياً بنفسه وبالله وبالأشياء بفضل ضرورةٍ أزلية معيّنة - فإنّه لا يتوقّف أبداً عن الوجود، لكنّه يتوفّرُ دائماً على الارتياح الحقيقيّ للنّفس. وإذا كان الطّريق الذي بيّنتُ أنّه يفضي إلى ذلك، يبدو غايةً في الصّعوبة، فمن الممكن مع ذلك اكتشافُه. ولا شكّ أنّ ما صعب منالُه، كان نادراً. إذ لو كان الخلاص سهل المنال وكان الفوز به ممكناً دون عناء، لما أهمله الجميع تقريباً؟ لكن كلّ ما هو ممتاز يكون صعباً بقدر ما يكون نادراً[1]»

إنّ أجمل شيءٍ بالنّسبة إلى اسبينوزا، هو ما يسمّيه، «الحبّ العقليّ لله». هو **عقليّ** لأنّه يقوم على فهم الضّرورة الإلهية. وهو **حبٌّ**، لأنّنا حين نفهم الضّرورة الإلهية نسعى إلى التوافق معها، وإلى أن نتعرّف أنفُسنا فيها. وهو حبٌّ لله، لأنّ الله يطابقُ الوجود في كليّته.

---

(١) اسبينوزا، الإيتيقا، ترجمة وتقديم وتعليق د. أحمد العلمي. إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٩.

لايبنتز

(١٦٤٦-١٧١٦)

يشكّل لايبنتز نقيض اسبينوزا وحياتِه التي قضاها في العزلة وقصَرها على التأمّل؛ فقد بذل الفيلسوف الألماني جُهداً معتبراً انخرط به في كلّ المجالات المهمّة في عصره. وُلد في مدينة لايبزيغ أواسط القرن السّابع عشر، وتنقّل للدّراسة بين فرنسا وإنجلترا وهولندا، حيث عقد صداقةً مع اسبينوزا. كان كثير السّفر. ولم يغب عنه ميدانٌ من ميادين المعرفة في عصره. وفي الرياضيات، خاصّةً، يعود إليه اختراع الحساب التفاضلي. كما اهتمّ بالسياسة والتّشريع، وأيضاً بميدانٍ قلّما اهتمّ به معاصروه: الاقتصاد. في ذهنه، يتفاعل النظريّ والعمليّ، ويحفّزان بعضها بعضاً. كان مستشاراً للأمراء. واهتمّ بالمعمار والتقنيات. ولفرط انشغاله بالمشاكل العقدية، بذل جهوداً للتقريب بين البروتستانت والكاثوليك. ومثله مثل ليسينغ، والعديد من المفكّرين المعاصرين له، دافع عن ضرورة التّسامح المتبادل. وتبادل رسائل كثيرةً مع كبار عصره، على امتداد أوروبا. إلى درجة أنّنا يمكن أن نتساءل: من أين له الوقت ليفعل كلّ ذلك؟ ولم يمنعه كلّ ذلك، من أن يقدم للتلاميذ، ولم لحقه من فلاسفة

ودارسين، خدمةً معتبرةً، إذ عمل بنفسه على تحرير مختصر لفلسفته، بعنوانٍ ذاعت شهرتُه: **المونادولوجيا**.

وأريد هنا أن أدلي بملاحظة هامشية. ثمّة فلاسفةٌ ينبغي، الاكتفاء في البداية بموافقتهم، دون التعمّق في معرفة ما يقصدونَه حقاً، وفي أيّ مستوى من الوجود والحياة يتحرّك فكرهم. أولئك فلاسفةٌ، نلج متونَهم شيئاً فشيئاً، إلى أن نصير قادرين على أن نحاكيَ داخلياً مسعاهُم؛ وبالمقابل ثمّة فلاسفة آخرون، تعبيرهم صارمٌ وكثيفٌ، لدرجة أنّه لا ينبغي أن نترك جملةً من جملهم إلا بعد أن نتأكّد من أنّنا فهمناها تمام الفهم، وإلا قد نعجز عن فهم الجملة التي تليها. وتنتمي **المونادولوجيا** إلى الفئة الثانية. إنّها عملٌ موجز، مكوّنٌ من متوالية من الفقرات القصيرة. ينبغي أن تُفهم فيه كلّ فقرة، وكلّ سطر، وكلّ كلمة.

ترتبط فلسفة لايبنتز بكلّ ما رأيناه إلى الآن، لكنّها تنطوي في الآن نفسه على شيء جديدٍ كلّ الجدّة. ومن زوايا عديدة كان الرّجل رائداً، دون أن يدري. لقد كان عقلاً مبتكراً بشكلٍ مدهش، عقلاً يستشرف التطوّرات المستقبلية للعلم. وبعض المفاهيم الفلسفية التي استخدمها، كانت منذرة بالمفاهيم التي ستصير مركزيّة في الفيزياء الذريّة أو التحليل النّفسي.

يقع لايبنتز في منعطفٍ تاريخي، فهو ينتمي في آنٍ إلى الفكر القديم والفكر الحديث. كان عبقريةً كونيةً. كلّ ميادين المعرفة لقّحت فكره، ولم ينتج عن ذلك خليطٌ معرفيّ، وإنّما فكر جديد.

نذكر أنّ ديكارت كان يعتبر جوهر «الشيء الممتدّ» (res extensa)، هو امتداد الأجسام نفسه، وذلك على خلاف الفضاء

الفراغ، المجرّد، فضاء الهندسة، الذي ليس سوى فضاء متصوَّرٍ. إنّ الامتداد، وليس الفضاء، هو ما كان يشكّل، بالنّسبة إلى ديكارت، جوهرَ الأجسام الفعليَّ.

تساءل لايبنتز بدوره حول الجوهر - وهو سؤالٌ عرفناه منذ مدرسة ملطيّة. لكن بالنّسبة إليه، لا يمكن أن يكون الامتداد جوهرَ الأشياء. إنّ جوهر الأشياء هو **الطّاقة**. فهو يعتبر الطّاقة مبدأً للنّشاط، مبدأً في حركة دائمة، ما لم تُقيَّد حركتُه. لا ينتقل لايبنتز إذن من الواقع الجوّاني ، لكي يتساءلَ بعد ذلك كيف بوسع الحركة أن تتمّ. لا بل بالعكس: ينطلق من مبدأ نشاطٍ (حركة)، ليسعى بعد ذلك إلى فهم ما يمكن أن يمنع ذاك النّشاط عن الفعل [والحركة]. ما ينبغي تفسيره هو العوائق التي تمنع النّشاط. نقطة الانطلاق إذن هي: طاقةٌ بدئيّة، تحمل في حالتها الحاضرة ماضيها بأكمله، وبمعنى ما تحمل مستقبلها أيضاً. إنّها حبلى بكلّ الإمكان المقبل. وليعبّر عن ذلك يستخدم لايبنتز مفهوماً يخصّه بعناية بالغة: مفهوم **القوّة** (ونذكر «الوجود بالقوّة» عند أرسطو). إنّ الطّاقة هي النّشاط الذي ينطوي في ذاته على المستقبل، شرط أن لا يأتي شيءٌ يمنعه من أن يكون.

لمَ الجوهرُ طاقةٌ، وليس امتداداً؟ جواب لايبنتز: لكي يظلّ مفهوم الجوهر منسجماً مع نفسه، ينبغي أن ينطويَ على وحدةٍ؛ وإلاّ سيكون قابلاً للقسمة والتحلّل، فيكفّ عن أن يكون جوهراً. إنّ الجوهر، في حقيقة الأمر، هو ما يتعارض مع اللا-وجود؛ والحال أنّه لا يمكن أن يقاوم اللا-وجودَ إلا الشيءُ غير القابل للتحلّل. الجوهر إذن **بالأساس واحدٌ**.

يؤكّد لايبنز إذن، ضدَّ ديكارت، أنّ الامتداد لا يمكن أن ينطويَ على أيّ مبدأ للوحدة، ما دام قابلاً للقسمة إلى ما لانهاية. (ليس

صدفةً إذن أن يكون لايبنتز هو واضع الحساب التفاضلي). إنّ الامتداد، بما هو قابلٌ للقسمة إلى ما لانهاية، هو متاهةٌ من الاستمرارية، حقلٌ يتواصل فيه البحث بلا نهاية. ليس في الامتداد أيّ وحدة، لا شيءَ ممّا يمكن أن تتأسّس عليه الوحدة، هو ليس جوهراً، هو لا يمنح الوجودَ.

علينا أن نجعل منطلقنا إذن شيئاً **غير قابلٍ للقسمة**، وبالتّالي شيئاً **لا يكون، على وجه التّحديد، امتداداً**. وهذا الشّيء بحسب لايبنتز هو الطّاقة. وهذه الطّاقة، غير القابلة للقسمة، يمنحُها لايبنتز اسماً يونانياً، يطابق معناه بدايةً ما نعرفه أصلاً: الذرّة، أي ما لا يمكن قسمتُه، ما لا يمكن تحطيمُه - ثمّ يسمّي ذرّة الطّاقة تلك بالمونادة monade، مشتقاً الاسم من الكلمة اليونانية مونوس monos، وتعني «واحد». إنّ المونادة إذن هي وحدة الطّاقة، غير الممتدّة وغير القابلة للقسمة.

ويعرّفها لايبنتز كالتّالي: المونادة هي ذرّة من الطّاقة -نقطة تقع في الفضاء، دون أن يكون لها امتداد-، لا منفذ لها، وتعكس الوجود بأكمله.

لنحاول فهم هذه الخصائص، خصيصةً خصيصةً، ومن ثمّ نراها في وحدتها [الكليّة]. تبدو تلك الخصائص للوهلة الأولى، متعارضة فيما بينها، لا بل ومتنافيةً؛ على أنّ هذه الصّعوبات، تحديداً، مكوّن مقوِّمٌ لـ«تمثّلٍ» مناسبٍ عن المونادة.

بدءاً، كلّ مونادةٍ **نقطةٌ**، ما دام يستحيل أن يكون لها امتدادٌ بدون أن تكون قابلةً للقسمة. وينبغي أن تكون **بسيطةً** حتّى تستطيع أن تكونَ مؤسِّسةً للواقع.

كلّ مونادةٍ ينبغي أن **تتموقعَ في الفضاء**، لأنّها، كما سنرى،

ليست فقط نقطةً في الكون، وإنّما هي أيضاً، بمعنى ما، **وجهة نظرٍ عن الكون**. لذا، فإنّه، بحسب الموقع الذي تحتله، ستتغيّر وجهة النّظر التي «سترى» عبرها الكون. هي إذن ليست متموقعةً، بالعرَض، أو بشكلٍ ثانويّ، وإنّما جوهرياً: إنّها مشَكَّلةٌ، على هذا النّحو المعيّن، بفعل موقِعها.

يقول لنا لايبنتز، إنّ المونادة، بما هي واقعةٌ في الفضاء، تتمتّعُ بوجودٍ واقعيّ، وليست مجرّدَ نقطةٍ مجرّدة، شأنَ تلك النّقط التي نعثر عليها، مثلاً في هندسة إقليدس، والتي تمكّننا من رسم مستقيمٍ، أو بناء فضاء ثلاثيّ الأبعاد. فالأمر لا يتعلّق هنا بالرّياضيات، أو بالبناء الهندسيّ: كلّ مونادةٍ واقعيّةٌ. لا نافذة بها -يقول لايبنتز-، وهذا بلا شكّ هو أكثر ما يفاجئ. وهنا يتعارض لايبنتز، أشدَّ ما يتعارض، مع ديكارت. فأن نقول إنّ المونادة لا نافذة بها، معناهُ أن نؤكّد أنّها غير منفتحة على الخارج، على ما لا يشكّل ذاتَها. لا شيء ممّا يقع خارجها، يستطيعُ أن يؤثّر فيها. انفتاحُها على ما لا يشكّل ذاتَها، هو انفتاحٌ جوّانيٌّ. ونذكر أنّ ديكارت كان يعتبر أنّ جوهر الامتداد هو مجال التفاعل الميكانيكي: كلّ جسم ممتدّ هو في ذاته غير متحرّك، ولا يمكن أن يتحرّك إلا من الخارج، لا يملك أيّ حركة تلقائيّة جوّانية. خلافاً للجوهر المفكّر res cogitans، الذي هو بحسب ديكارت إرادةٌ خالصة، ودافعيةٌ جوّانية خالصة، فإنّ الجوهر الممتدّ res extensa يخضع لمملكة الانفعال، حيث الواجهة الخارجية وحدها يمكن أن تؤثّر فيه. وعليه، كلّ جزيئة ممتدّة تعتمد اعتماداً كلياً على ما يأتيها من العالم الخارجيّ، لا يتوقّف وجودها إلا عليه، ومطلقاً لا يتوقّف وجودها على ذاتِها.

الأمر على خلاف ذلك تماماً مع لايبنتز. مونادتُه «بلا نافذة». لا

امتداد لها، وبالتّالي هي بسيطةٌ. لا شيء من الخارج يمكن أن يؤثّر فيها. كلّ شيءٍ يجري بداخلها. هي ليست انفعالاً، وإنّما هي طاقة.

ثمّة شيء قد يسعفنا في فهم المقصود بالمونادة: لنحاول تمثّلها عبر نموذجِ وعيٍ. إنّ وعياً ما، هو أيضاً محدّد، وغير ممتدّ (وينبغي هنا الحرص أيّما حرصٍ على عدم الخلط بين الوعي والدّماغ)، وغير قابلٍ للقسمة (حين يحدث انقسامٌ أو ازدواجٌ في الشّخصية، نكون أمام حالة سكيزوفرينيا، وبالتّالي مرضاً في الوعي، وليس وعياً في حياة عادية). كلّ وعي إلا ويقع في الفضاء، ويحتل في العالم وجهة نظرٍ محدّدة. كلّ وعيٍ حقيقيٌ، وليس تجريداً، أو بناءً عقلياً. كلّ وعي هو، بمعنى ما «بلا نافذة». بالطّبع، قد نظنّ أنّ الأعضاء الحسيّة هي نوافذ للوعي. لكنّ الأعضاء الحسيّة لا تؤثّر في الوعي بالعالم الخارجي. فالإحساس -الإحساس باللّون الأزرق على سبيل المثال- لا يوجد في أيّ موضع من الجهاز العصبيّ؛ لا نجد في أيّ مكانٍ من الدّماغ شيئاً من الأزرق. الأزرق موجود داخل الوعي. ومهما دقّق عالم الأعصاب في دراسة بنية الأعصاب ووظائفها، فإنّه لن يجد، مطلقاً، اللون الأزرق في الأعصاب البصرية. إنّ الأزرق إحساس، ظاهرةٌ من ظواهر الوعي. لا شيء من ظواهر الوعي يقتحم الوعيَ من العالم الخارجي. يظلُّ الوعي منيعاً من الخارج، لا يمكن أن نؤثّر فيه من الخارج. كلّ ما يجري فيه، يجري من الدّاخل.

وبالتّالي، فإنّ كلّ ما يؤثّر، من الخارج، في أعصاب الأعضاء الحسيّة، ينبغي لكي يصير ظاهرةً للوعي، أن يستبطنه intérioriser الوعيُ. إذّاك فقط يدركُه الوعيُ كحقيقة واقعية، كشيء فاعل، ويكون بمقدوره أن يستوعبه. عندما أكلّمكم، فلا ريب في أنّي أتوجّه إلى

أعصابكم السّمعية؛ ومع ذلك فإنّني لا أقصد جهاز سمعكم، وإنّما وعيَكم. ففي وعيكم وحده تتحوّلُ ذبذبات أعصابكم إلى أصواتٍ، ثمّ كلماتٍ فمعانٍ. ينبغي أن يخترق ما أقولُه وعيكم، حتّى يجد لنفسه معنىً، ويؤثّر في الوعي، **من الدّاخل**. بصرامةٍ: ليس الأمرُ إلا وعياً يؤثّر في ذاته بذاته.

من الجليّ أنّ لايبنتز كان مأخوذاً بالطّابع الجوّاني للوعي، وبما ينطوي عليه هذا الوعي. ويفصح هذا الطّابع الجواني، كما تعبّر دهشة لايبنتز، عن نفسيهما بقوّةٍ في وصفه للمونادة، الوصف الذي يبدو كأنّه ينطوي على مفارقة. فمن حيث، طابعها الجوانيّ الجذري، تنفلت المونادة، شأنها شأن الوعي، من كلّ إكراه (قيد) ميكانيكي برّانيّ.

إنّ المونادة، التي لا نافذة بها، تعكسُ العالمَ بأكمله: كلّ ما يشكّل العالمَ بالنّسبة إلينا -بما فيه الأشياء التي لا يمكننا أن نعرفها، أو بالكاد نستطيع معرفتها، سواءً كإمكانٍ أو كفضاءٍ مجهول- كلّ ذلك، ينبغي أن نحوزَه داخل وعينا. إنّ الكون بأسره يوجد بالنّسبة إلينا، من حيثُ هو ينعكسُ داخل وعينا.

بحسب لايبنتز، ليس في الامتدادِ ماضٍ، ولا مستقبل. ثمّة حاضرٌ فقط. بينما تختزن المونادة في حاضرها، كلّ أحوالِها الماضية والمستقبلية. فبوصفها ذرّة من الطّاقة، أي لها في آنٍ وجودٌ بالفعل ووجود بالقوّة، فإنّها ليست معطىً قبلياً، معطىً من الماضي، كما أنّها إمكانٌ، أي مستقبل. وبوصفها انعكاساً للكون بأسره، فإنّها تختزن، بمعنى ما، في جوّانيتها، كلّ أحوال الكون الماضية والممكنة.

لذا أعطى لايبنتز المونادة هذا التعريف المدهش: **إنّها مرآة**

الكون الحيّة والدّائمة. مرآةٌ حيّةٌ لأنّها تحيا، بالمعنى الحرفيّ للكلمة؛ ومرآة دائمة لأنّها، من حيث هي أبسط وحدة، وأبسط جوهر، في الكون، فإنّها لا تفنى. وأخيراً بما أنّ هذه المونادة، بما هي مرآةٌ حيّةٌ ودائمة، إدراك (تصوّر) perception للكون، فإنّها تستحوذ عليه (فإنّها تحوز هذا الكون)، تماماً مثلما يفعل الوعي. إنّها ليست وعياً، وإنّما هي متناظرةٌ مع الوعي، إنّها تماثله. بعبارة أخرى: نستطيع أن نكوّن صورةً عن المونادة بالاستناد إلى نموذج الوعي.

إذا ما كانت المونادة إدراكاً للكون، فإنّها، هي أيضاً، لا تلمُّ بكل أجزائه. إنّ إدراكاتها لا تتساوى من حيث وضوحها. يميّز لايبنتز ما بين الإدراكات الواضحة والبيّنة، التي يسمّيها أيضاً «الإدراكات الكبرى»، وبين الإدراكات المبهمة أو «الإدراكات الصّغرى». ولنُشر بالمناسبة إلى أنّ الإدراكات الصغرى تضطلع عند لايبنتز بدورٍ أساسيٍّ إذ تقوم بوظيفةٍ خاصّة: إنّها تضمن ديمومة، وهويّة، كلّ كائنٍ فرد عبرَ الزّمان. على سبيل المثال: يتساءل لايبنز مندهشاً: كيف يحدث أنّي، أثناء نومي، ليلاً، لا أعرف شيئاً عن نفسي، وحين أستيقظ صباحاً أكون أنا نفسي؟ ها هنا في الواقع لُغز كبير: إنّنا نستلقي، ونغيب في النّوم، ننسى كلّ شيء، ينقطع كلّ شيء، لا نعود نعرف شيئاً عن حياتنا الشخصيّة، ثمّ إذ نستيقظ صباحاً، يعود كلّ شيء، كأنّما لم يحصل أيّ انقطاع: إنّه أنا، أنا نفسي. يفسّر لايبنتز الأمر: أثناء نومي، تواصل المونادة، التي هي أنا، نشاطَها، تستمرّ في تلقّي إدراكات صغرى. وقد قُلنا آنفاً إنّ لايبنتز كان، في غير ما مجالٍ، سبّاقاً بشكلٍ مذهل. فها هُنا على سبيل المثال، نحن قريبون جداً من صياغة نظريّة عن اللاوعي.

وقد كانت فكرة الإدراكات الصغرى تلكَ، فكرةً غير مألوفةٍ

بالنّسبة إلى عصر عقلاني يسود فيه الفكر الواضح. تتمثّل وظيفة الإدراكات الصّغرى في ضمان الاستمرارية. لقد كان لايبنتز، وهو مخترع الحساب اللامتناهي، ينفر من الانقطاع. فكان يسعى إلى ضمان الاستمرارية في كلّ مجالٍ. كذلك، كان يرى في تراتب الكائناتِ استمراريّةً. ليس النّاسُ وحدهم مصنوعين من مونادات، وإنّما الكون بأكمله مؤلّف من موناداتٍ، يقيم بينها **تراتباً**؛ فيضع في أسفل المراتب «المونادة البسيطة»، التي لا تملك سوى الإدراكات الصغرى، وذاك هو **المستوى النباتي**. ثمّ هنالك المونادات القادرة على الاضطلاع بإدراكات أوضح وعلى التذكّر، وتلك مونادات يقرّ لها لايبنتز بـ«النّفس»، بالمعنى الأرسطي للكلمة، أي كمبدأ يجعل من الجسم وحدةً حيّة، وذاك مستوى **الحيوان**. وأخيراً، ثمّة المستوى الثالث، مستوى الرّوح والعقل، وفيه تصير المونادة قادرة على بلوغ **الحقائق الخالدة**.

على أنّ التميز بين الإدراكات الصّغرى والإدراكات الكبرى (أو الإدراكات المبهمة والإدراكات الواضحة) يلعب عند لايبنتز دوراً أكبرَ أهميَّةً. ويطرحُ سؤالٌ نفسَه: ثمّة عدد لا محدودٌ من المونادات، كيف إذن تكون كلّ مونادةٍ مميّزةً بالتفرّد، إلى درجة أنّها تكون وحيدةً لا مثيل لها؟ فما دامت كلّ واحدةٍ من المونادات تعكس العالم بأسره، فقد يدفعنا الأمر إلى القول إنّها متشابهةٌ، متشابهة لدرجة أنّه لن يكون ثمّة في نهاية المطاف سوى مونادةٍ واحدة، مستنسخة في عدد لانهائيّ من النّسخ، وهو كلامٌ سيكون بلا معنىً. تتجلّى إحدى أكثر الأفكار أصالةً لدى لايبنتز، في توسّله بنظرية الإدراكات الواضحة والإدراكات المبهمة، من أجل تفسير تفرّد المونادات، لدرجة إقرار وحدانية كلّ مونادةٍ منها.

بما أنّ كلّ مونادةٍ إلا وتقع في الفضاء، فإنّ لها زاوية نظرٍ محدّدة ترى منها الكون، وجهة نظر خاصّة بها. لا شكّ في أنّها جميعاً تعكس الكونَ بأسره، لكنّها تفعل ذلك من زاوية النّظر الخاصّة بها، بحيث تعكس هذا الجانبَ منه بشكلٍ واضحٍ، وتعكس ذاك الجانبَ بشكل مبهم. إذ تحوز عن جزءٍ من الكون إدراكات واضحةً، وتحوز عن جزء آخر إدراكات مبهمة، وذلك بحسب موقعها في الفضاء.

وعليه، فإنّ ما يميّز المونادات، بعضها عن بعض، وما يشكّل فرادة كلّ واحدة منها، هو شكل توزّع الوضوح والإبهام في الطّريقة التي تعكس بها الكون نفسَه، وذلك من زاوية النّظر التي تشكّل قوامَها. وقد استخلص لايبنتز من ذلك مبدأً، هو مبدأ **المتعذّر تمييزُه** **indiscernables**: لا يمكن أن توجَد في الكون مونادتان متطابقتان. فلو أنّ مونادتين كانتا تعكسان الكون بنفس الطّريقة، فستكونان بالضّرورة تتموقعان في نفس زاوية النّظر، وبالتّالي تحتلاّن نفس الموضع بالضّبط، ولن تكونا إذن سوى مونادةٍ واحدة. إنّ مبدأ **المتعذّر تمييزُه**، لا يضمن فقط وحدة كلّ مونادة، وإنّما أيضاً تفرّدها. ونرى هنا مدى أهميّة زاوية النّظر، بحسب الموقع في الفضاء، بالنّسبة إلى مونادة لايبنتز. فزاوية النّظر تلك هي ما يضمن لها التّفرّد والهوية الخالدة.

لا ترتبط المونادات فيما بينها من الخارج، إذ لا تصدق عليها العلاقات الميكانيكية التي كان يقول بها قدامى الذريّين؛ إنّها لا تخضع لأي فعلٍ خارجي. لكن بما أنّها تعكس **الكونَ نفسَه**، فإنّها تستطيع أن تتواصل فيما بينها، عبر **داخلها** هي نفسها. كلّ مونادةٍ تسعى إلى أن تعكس، بأوضح ما يكون، أكبر جزءٍ ممكن من الكون. كلّ مونادةٍ نشاطٌ، ذرّةُ طاقةٍ. وبوصفها طاقةً فإنّها تسعى جاهدةً إلى

أن تبلغ أكبر قدرٍ ممكن من الوضوح. هل يمكننا تصوّر مونادةٍ قادرة على بلوغ **وضوحٍ كونيّ**؟ ما شروط ذلك؟ ينبغي لأجل ذلك أن تكون ثمّة مونادة لا تتموقع في مكانٍ محدود من الكون، وإنّما تحتلّ كلّ زوايا نظره في آنٍ. وتلك المونادة هي ما يسميه لايبنتز، **مونادة المونادات، أي الله**.

نحن هنا أمام دلالةٍ جديدة للحضور الإلهيّ الكليّ. إذ لا يكفي للقول بذلك، أن يكون الله حاضراً في كلّ مكانٍ. وإنّما يتخّذ الحضور الإلهي الكليّ عند لايبنتز فعاليةً تتدفّق من وسط نسقه بأكمله. وإنّ الله، بما هو مونادة المونادات، الحاضر في كلّ مكانٍ والفاعل في كلّ مكان، يملك عن العالم بأكمله إدراكاتٍ واضحة فقط. وهذا ما يقود إلى القول إنّ الوجود والعلمَ يجتمعانِ فيه (أي في الله).

من المثير للاهتمام أن نرى كيف أنّ فلاسفةً مختلفين يسعون، انطلاقاً من مقدّماتٍ مختلفة، وعبر طرق متنوّعة، إلى بلوغ الوجود الكامل- بلُغة لايبنتز: مونادة المونادات-، أو لنقل: الله.

وبالطّبع، ثمّة أيضاً فلاسفة يجتهدون في شرح لـمَ الله ممتنعٌ بالنّسبة إلينا. إنّ الفلسفة تصبو إلى الكلّ، إلى الكونيّ، إلى الوحدة، إلى الجوهر. وهي تبيّن لنا كيفَ تبلُغ مرماها، أو لـمَ لا تستطيع بلوغه. وإنّ تعدّد المساعي وطرق البحث لا يجعلها عبثية. وتتوقّف دلالة الهدف الذي تصبو إليه -وحدةُ الله، سواء اعتقدنا في إمكان بلوغها أو امتناعه- على الطريق التي نتّبعها أثناء التفكير، وعلى الأفكار التي أُنجز عبرها السّعي نحو الكمال والوضوح، أكثر ممّا تتوقّف على النتيجة النهائية.

وفي ضوء ما قلناه بخصوص الإدراكات الواضحة، أريد الآن أن أستعيد عبارة لايبنتز: ليس للمونادة نافذة. من المهمّ أن نذكّر هنا بأنّ لايبنتز عاش في زمانٍ كان التسامح فيه فضيلةً أساسيّة. نقصد التسامح في معناه العميق، أي ليس مجرّد رصف سلبيّ للقناعات المتنوّعة جنباً إلى جنب، وإنّما كعمليّة مؤسّسةٍ على بداهتين: أولاهُما: لا أحد يمتلك الحقيقة كاملة، وإنّما جميعنا لا نملك سوى بعدٍ جزئيّ منها. وثانيتهما: لا يمكن أن نتحكّم بالقوّة في وعيٍ ما. بإمكاننا أن نلقي بإنسانٍ في السجن، وأن نعذّبه، ونقتله، لكن لن نستطيع أن نغيّر بالعنف ما يفكّر فيه. وهذا ما تقوله أيضاً عبارة لايبنتز «المونادة لا نافذة لها».

بالمقابل فإنّ هذا التصوّر -أي: المونادة لا نافذة لها- يقاوم بعض النظريات المعاصرة التي ترى أنّه بالإمكان تحويل الإنسان، خلق «إنسانٍ جديد»، عبر تغيير المحيط وشروط العيش والأنظمة الاجتماعية. أمّا لايبنتز فيرى، على النقيض من ذلك، أنّ كلّ شيء يتوقّف على الدّاخل، على الوعي. ففي اعتقاده، إنّ الوعي (الموناديّ) أشبه ما يكون بحصن منيع، يحرس نفسه بنفسه من كلّ تأثيرٍ خارجيّ. إنّه منيعٌ ضدّ التأثيرات الخارجيّة، لأنّه بسيطٌ وبلا نافذة.

كان أفلاطون يقول إنّ النّفس ليست من المُثل، لكنها نظيرةٌ للمُثل، وهي كالمثال لا تفنى.

وكذلك الأمر بالنّسبة إلى لايبنتز: بما أنّ المونادة بسيطةٌ، فإنّه لا يمكن تغييرها أو تحطيمها، إنّها تحيا وتنمو بطريقتها الخاصّة. ولا حقيقيَّ إلا ما يجري بداخلها.

على أنّه لا ينبغي أن ننسى أنّها طاقةٌ. إنّ بداخل المونادة مبدأ

نشاطٍ جوهريّ. فحين نقول إنّ المونادة إدراكٌ للعالم، فلا ينبغي أن نفهم ذلك باعتباره إدراكاً سلبياً، على شاكلة بحيرةٍ تعكس الغيوم. إنّ المونادة، عبر دافعيّة داخليّة خاصّة بها، تسعى إلى أن تحوز «رؤيةً» للعالم أشدّ وضوحاً وتميّزاً، وعبر سعيها ذاك تخلق صيرورتَها الخاصّة. وتلك الدّافعية الدّاخلية يسمّيها لايبنتز **النّزوع الرّاغب** **appétition**.

يعمل النزوع الرّاغب، بما هو عنصرٌ مقوّمٌ في المونادة، على جعلها تنتقلُ من إدراكٍ إلى إدراكٍ آخر أوضح منه. وذاك هو التقدّم الجوهري الذي يحكم المونادة.

كيف نستطيع أن نتصوّر تواجد المونادات مع بعضها؟ لتفسير ذلك يلجأ لايبنتز إلى **فكرة التناغم القائم سلفاً**.

لطالما أُوّلت هذه الفكرة تأويلاً مغالياً، باعتبارها تعبّر عن النزعة التفاؤلية التي تطبع لايبنتز وعصرَه. إنّ التناغم الذي يبسط وجوده على المونادات يأتي في المقام الأوّل من استحالة قيام أيّ صراعٍ بينها، ما دام جوهرُها نفسه ينفي كلّ إمكانٍ لأن يؤثّر فيها أيّ معطى خارجيّ. وفضلاً عن ذلك ترتبط المونادات بحقيقةٍ تسري عليها جميعاً: كلّ مونادةٍ تتقدّم بطريقتها الخاصّة بحسب تفرّدُها الخاصّ، لكنّ المناداتِ جميعها تعكس الكونَ نفسَه.

كيف يمكن أن نتصوّر، ضمن فلسفة مماثلة، **العلاقة بين الجسد والنّفس**؟ بالنّسبة إلى لايبنتز يبدو من الصّعب الإقرار بأنّ الجسد والنّفس يشكّلان مونادةً واحدة: إنّهما حقيقتان مختلفتان تمام الاختلاف عن بعضهما. نتذكّر المشاكل التي صادفها ديكارت، ودفعته إلى التوسّل بالغدّة الصنوبرية حتّى يستطيع، في هذه النقطة،

تجاوز ثنائيته الصارمة. كما نتذكر التوازي عند اسبينوزا، ذاك الحلّ الذي تيسّر عبر تصوّر صفتَين لجوهرٍ واحدٍ، هو الجوهر الإلهي.

مع لايبنتز تصير المشكلة أعقد، من جهة أنّ المونادات منيعةٌ جوهرياً بعضُها عن بعض. لذا لجأ، حتّى ينظّم العلاقات بين الجسد والنّفس، إلى التناغم القائم سلفاً. يشبّه النفس والجسد بساعتَين تشيران دائماً إلى الوقت نفسه. كيف ذلك؟ لا يمكن أن تنضبط ساعةٌ على ساعةٍ أخرى، وكذلك لا يمكن أن ينضبط الجسد على النّفس أو النّفس على الجسد. أمرٌ من اثنين: إمّا أنّ هنالك ساعاتياً يضبطُ إحدى السّاعتين على الأخرى، وإمّا أنّ السّاعتين معاً قد صنعتا بدقّة من طرف ساعاتيّ بارعٍ جداً، لدرجة أنّهما تشيران إلى الوقت نفسه إلى الأبد. ويرى لايبنتز أن الفرضيّة الثانية وحدها قمينةٌ بأن تُنسب إلى الإله الخالق. الجواب إذن هو: الكمال المبدئيّ الذي جبل عليه اللهُ العالمَ المخلوق. لقد خلق الله منذ البدء النّفس والجسد بحيث يسود بينهما التناغم دائماً.

وهذا ما يقودنا إلى اكتشاف بُعدٍ مهمٍ في فلسفة لايبنتز، والذي يرتبط ارتباطاً ضيّقاً بذاك التّناغم القائم سلفاً: الأهمية الحاسمة التي يقرّ بها **للعلّة الغائية**. نتذكّر أنّ اسبينوزاً كان قد رفض الغائية باعتبارها ذريعةً تمنعنا من فهم ومحبّة الضرورة الإلهية في كلّ شيء. أمّا لايبنتز، فيعود هنا إلى أرسطو والغائيّة.

ولا ينبغي أن يدهشنا الأمر ما دام لايبنتز يعتبر المونادة ذرّةَ **طاقةٍ** تنزع، عبر مبدأ **النّزوع الرّاغب**، إلى أن تعكس الكون على نحو أوضح أكثر فأكثر. «النّزوع إلى. . .» هو إذن، عبر وجود المونادة، مقوّم جوهريّ لوجود العالم. فمثلما لدى أرسطو، كلّ شيءٍ تدفعه الرّغبة إلى أن ينتقل من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، فإنّ لدى

لايبنتز، في المركز، طاقةً «تنزع إلى...» المزيد من الوضوح. إنّ العلّة الغائية تحضُّ الكائنَ المخصوص على أن يُحقّقها. الغاية المستهدفة هي بالفعل علّةٌ: علّةٌ غائية.

الغائية تفعل في الكون، عبر المونادات. يقول لايبنتز بمبدإٍ، **مبدأ العلّة الكافية**، الذي فيه تتجلّى غايةُ فكره: لا شيء يوجد بدون علّة كافية - ممّا يعني: من دون أن يُبرَّر وجودُه بشيءٍ ينزعُ إليه.

ويُقوَّمُ مبدأُ الغائية عبر مبدإٍ آخر، مبدأ ذي طبيعة منطقية هذه المرّة: **مبدأ عدم-التناقض**: يستحيل أن يوجد شيءٌ يناقضُ شيئاً آخرَ موجوداً. التناقضُ يرفعُ الوجود. لكي يتواجد شيئان ينبغي أن يكونا **ممكنين-معاً compossibles**، أي يمكن أن يوجدا في الآن نفسه. ليس كلّ شيءٍ ممكناً في هذا العالم. المتناقض غير ممكن. ثمّة مبدأ مركزيّ، هو مبدأ السعي إلى الأفضل، عبر العلّة الغائية، وذلك بفضل العلة الكافية، بيد أنّ هذا النّزوعَ يلفي نفسه محدوداً بشرط الإمكان-معاً، ممّا يعني أنّ العلة الغائية ينبغي أن تُستثنى من التناقض.

وسنرى لاحقاً أنّ لايبنتز حين يتحدّث عن «أفضل العوالم الممكنة»، لا يسعى إلى أن يمتدح عالمَنا هذا امتداحاً ساذجاً، كأنّما هو يجهل ما يعجّ به من مآسٍ. يجب التأكيد على ما يأتي: أفضل العوالم الممكنة - أي لا يمكن أن نتصوّر عالماً أفضل منه، من دون أن نقع في التناقض.

كلّ نسق فلسفي هو بمعنى ما «مونادي»، أي أنّ كلّ ما فيه يُحفَظ. لهذا يوجد ضربٌ من الاستقلالية المميّزة لكلّ عملٍ فلسفيّ عظيم: في كلّ صفحةٍ من صفحاته نتعرّف على صوته المميّز.

وعلى سبيل المثال، نتعرّف على صوت لايبنتز حين يتطرّق إلى

مشكل **المعرفة** على المستوى الإنساني. ما الذي تعنيه **المعرفة**، بالنّسبة إلينا؟ بحسب لايبنتز، تمكّننا الحواس من أن نحوز معايناتٍ مخصوصة، لا يمكن أن نبني منها حقائق عقلية. إنّ لايبنتز، وهو الرّياضيّ، لم يكن يستطيع الاكتفاء **بمنهجٍ استقرائيّ** ننتقل بواسطته من وقائع -أي ملاحظات حسيّة- إلى قوانين. إنّ الرياضيات تمدّنا بحقائق ضرورية وكونية، تظلّ الحواس عاجزةً عن مدّنا بها: إنّها حقائق لا تأتي إلا من العقل. ولنأخذ مثالاً سيفيدنا فيما هو آتٍ.

إنّ المبرهنة التي تقول بأنّ مجموع زوايا مثلثٍ يساوي ١٨٠ درجة، تظلّ مبرهنةً صالحةً تصدق على **جميع** المثلثات. لكنّنا إذا ما كنا نمتلك هذا اليقين، فإنّ مردّ ذلك ليس إلى كوننا قد أمعنّا في رسم مثلثات مختلفة الأشكال، ما بين مثلثات قائمة الزاوية ومنفرجة الزاوية وحادّة الزاوية. . . ، ثمّ قِسنا زواياها بالمنقلة، وجمعنا القياسات. كلاّ: فلو أنّنا اتّخذنا هذا المسعى، لما استطعنا قطّ أن نتيقّن من استحالة رسم مثلث لا يخضع للمبرهنة السابقة.

وعليه، لا نبلغُ الحقائق الضرورية والكونية إلا بواسطة عقلنا، أي بواسطة الوضوح العقلاني الذي عبره نحيط بمفهوم «المثلث»، وليس بواسطة معاينات حواسِنا. كيف يحدث ذلك؟

يستعيد لايبنتز التصور الديكارتي، الذي كان يرى بأنّنا نملك **أفكاراً فطرية**، لا تأتينا من الخارج. وهذا ليس بالغريب عن نسقٍ فكريّ يشتغل بموناداتٍ بلا نوافذ. إنّ الأفكار الفطرية تأتي إلى الذهن من الذهن نفسه. ممّا يعني أنّها موجودةٌ سلفاً، قبل كلّ تجربةٍ، موجودةٌ افتراضياً. ولسنا هنا ببعيدين عن نظرية التذكّر الأفلاطونية. لكن، عند لايبنتز، لن يتعلّق الأمر بالتذكّر، ما دامت المونادات أبدية، لا تولد ولا تموت. إنّ الأفكار موجودة في

المونادة **بالقوّة**، ومبدأ النّزوع الرّاغب، هو الذي ينقلُها من القوّة إلى **الفعل**. إنّها سيرورةٌ جوانية تلقائية. ونسق الأفكار الفطرية هو تحديد ما يشكّل ما نسمّيه **العِلمَ**. كلّ علمٍ إلا وينزع إلى إقامة نسق الأفكار الفطرية.

هل يعني ذلك أنّ التجربة، بحسب لايبنتز، لا تفيد بشيء؟ كلاّ. إنّ التجربة تساهم في إيضاح الإدراكات المبهمة، في تحويلها إلى إدراكاتٍ واضحة. إنّها مفيدة وفعّالةٌ، لكنّها عاجزةٌ عن مدّنا بالضّرورة والكونية اللّتين لا مندوحة عنهما بالنّسبة إلى كلّ علمٍ جدير بأن يحمل هذه الصفةَ.

لقد أسلفنا أنّ المونادات خالدة. ولكن ليس معنى ذلك أنّها أزليةٌ. فقد خُلقت، وثمّة تناغمٌ قائمٌ سلفاً، يهيمن عليها. وتلكما خصيصتان تفرضان وجود عملية خلقٍ إلهية.

هكذا نلفي لدى لايبنتز فكرة الله. لا بل إنّنا نعثر لديه، حتّى على البرهان الأنطلوجي. لكن برهانه الأنطلوجي مختلفٌ، من حيث كونه ينتمي إلى سياقٍ فكريّ مغاير. يقول البرهان الأنطلوجي: إنّ مفهوم الله يستلزم الكمالَ، والكمال يستلزم الوجودَ؛ من هنا يكون القول بأنّ الله غير موجود قولاً متناقضاً. تلكم هي الصيغة المنطقية للبرهان الأنطلوجي كما صاغها القديس أنسلم.

الأمر مختلفٌ مع لايبنتز؛ حيث يتحالف مبدأ التناقض مع مبدأ العلة الكافية: لا كائن يملك علة وجودٍ كافية، أقوى من الله. بعبارةٍ أخرى، لا ينطوي الله على أيّ تناقض، وليس ثمّة شيءٌ يستطيع أن يدخل معه في علاقة تناقض، إذ يفترض ذلك وجودَ كائنٍ يكافئ اللهَ قوّةً. والحال أنّه لا وجود لكائنٍ مماثل. وعليه، لا وجود لشيء قادرٍ على نفي أو الحدّ من فعالية مبدأ العلة الكافية، حين يتعلّق الأمر

بالله. بعبارةٍ أخرى: يكسب مبدأ العلة الكافية أقصى درجات فعاليته حين يتعلّق الأمر بالله تحديداً، وبالتالي: **ما إن يكون الله ممكناً، حتّى يكون موجوداً بالضّرورة**. وفي ما سبق طريقةٌ جديدةٌ للتفكير في نفس البرهان.

إنّ الله بالتالي هو أساس الحقائق الخالدة، الكونية والضرورية. إذ لا يمكن أن نجد تلك الأفكار كاملةً في أيّ مونادةٍ، وإلا كانت تلك المونادة هي الله. كل ما بقي من كائناتٍ، هو كائنٌ بالعرَض، أي يقبل أن يوجد كما يقبل أن لا يوجَدَ. لا يمكن أن توجد أيّ حقيقةٍ ما لم تكن صادرة عن الكائن الضروري، أي الله. والله نفسه من يقيم التناغم القائمَ سلفاً.

الله إذن ضروريّ لكل شيء. يرجع البرهان الأنطلوجي عند لايبنتز، في العمق، إلى ما يلي: إنّ الله ضروريّ، ولا شيء يقدر أن يمنعه من أن يوجدَ. وبالتّالي هو **كائنٌ**.

ضمن نسق لايبنتز، الله هو **مونادةُ المونادات**. وبالتالي هو فعاليةٌ جوهرياً، إنّه الله الخالقُ. يضمنُ انتقالَ الأشياء من القوّة إلى الفعل. لكن، في حين يعتبر ديكارت أنّ إرادة الله من القوّة بحيث تستطيع أن تغيّر الحقائق الخالدة، فإنّ لايبنتز يرى أنّ الله يتماهى مع ضروراته. فلا يمكن أن يغيّر الحقائق الخالدة. وإلا سيكون في ذلك تناقضٌ، قياساً إلى التصوّر الذي يحمله لايبنتز عن الله.

بالإضافة إلى ما سبق ليست الضرورة التي تحكم العالم المخلوق، نفسَ الضرورةِ الهندسية عند اسبينوزا، تلك التي ينبغي اعتبارها من **زاوية نظر الأزليّة** sub specie aeternita. مع لايبنتز نظلّ عند مستوى النزوع نحو. . .، عند مستوى الغائية، وبالتالي نظلّ، بمعنى ما، داخل الزمان. لا يتعلّق الأمر إذن بضرورةٍ لا

زمانية، ضرورة لا تحكمها أي صيرورة، وإنّما بضربٍ من الضرورة الإيتيقية، بسيرورةٍ واقعية، بفعاليةِ العلة الغائية التي تدفع إلى اختيار الأفضل، ليس من طرف كلّ مونادةٍ فحسب، وإنّما أيضاً من طرف الله. الله يختارُ الأفضلَ. ومن هنا تلك العبارة اللايبنيتزية الشّهيرة - التي سخر منها فولتير- والتي ترى أنّ الله قد خلقَ **أفضل العوالم الممكنة**، كلمة «ممكن» هنا تعني: خالٍ من التناقض.

لو أنّ الله خلق عالماً كاملاً، ما الذي سيعنيه ذلك بلُغة لايبنتز؟ سيعني أنّ جميع المونادات لن تمتلك سوى إدراكاتٍ واضحة، إدراكات يقينية aperceptions. كلّ مونادةٍ من المونادات ستكون مرآةً واضحةً وملائمةً للكون بأكمله. وبالتّالي ستكون جميعها مطابقةً لمونادة المونادات، أي مطابقة لله. وعليه لن يكون ثمّة سوى مونادة المونادات، من دون أيّ عالمٍ مخلوق. وفي ذلك تناقض جذريّ.

لن يكون الله قد فصل أيّ شيءٍ عن ذاته، لن يكون قد خلق العالَم، لن يكون ثمّة مخلوقات. يستلزم ما سبق أنّ فكرةَ الكون الكامل، حيث كلّ شيءٍ واضحٌ قدر الوضوح الذي في الله، هي فكرةٌ متناقضة، وبالتّالي هي فكرةٌ مستحيلة. ومن هنا مشروعية العبارة: إنّ الله قد خلق أفضل العوالم الممكنة. ليست هذه العبارة عبارةً تقريبية؛ مثلما يُقصد بها عادةً؛ وإنّما لها معنى دقيق. إنّها تعني: إذا ما كنا نريد أن يُخلَقَ عالمٌ، أن يكون ثمّةَ عالمٌ بالفعل، فينبغي بالضّرورة أن نقبل بما تنطوي عليه حقيقةٌ مخلوقةٌ من تقييد وغموض، أي أن نقبل بشرط الخلق. بهذا المعنى تحديداً خلق الله أفضل العوالم الممكنة.

ومن هنا الجواب الذي قدّمه لايبنتز عن مشكلة الشرّ: إنّ الشّر يصدر عن عدم الكمال، عن التقييد، وعن الغموض، أي ممّا يعتبرُ

شرطاً لوجود كلّ كائن مخلوق. إنّ شرط المخلوق، يفرض بمعنى ما، قبل أن يُخلقَ المخلوق، وجود قيودٍ له، من دونها سيفنى المخلوق في تماهيه الله.

الخير يأتي من الله؛ والشرّ من شرط المخلوق.

ومع ذلك، يظلّ هذا الشرّ، بالنّسبة إلى المخلوق، هو شرط الخير؛ لأنّ لولا النّقص النّاجم عن ذلك، لما كان ثمّة وجودٌ لمبدأ النّزوع الرّاغب، أي الجهد المبذول سعياً إلى الوضوح والتميّز. لن يكون هنالك حياةٌ للمونادات، ولا نزوع، ولا حريّة.

النزعة التجريبيّة الإنجليزية

جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)

حين نتطرّق إلى الفلسفة الإنجليزية، نغيّر الأجواء [تماماً].

ثمّة سمتان بارزتان تطبعان هؤلاء المفكّرين: ١) على مستوى المعرفة، تعد التجربة الحسيّة بالنّسبة إليهم هي الأساس؛ ٢) على مستوى الإيتيقا، يهتمون بالطّريقة التي ينّظم بها النّاس حياتهم المشتركة في المجتمع والدّولة.

وبالتّالي، فإنّ النزعة التجريبية لدى الإنجليز، ونزعتهم المدنية ترتبطان أشدّ الترابط. أغلب الفلاسفة القاريّين قد اهتموا في آنٍ بمعرفة المطلقِ وبالفعلِ. فما إن يعتقدوا ببلوغهم درجةً من المعرفة بالمطلقِ، حتّى يجتهدوا في أن يستنبطوا من معرفتهم تلك إيتيقا اجتماعية. أمّا الإنجليز بالمقابل، فيعمدون إلى بلورة فضائلهم المدنية، مع تجنب الاستناد إلى المطلق ما أمكن.

إنّ في المطلق، بحسب ما يرَون، شيئاً من الحصر الذي يتعارض مع مبدأ التكيّف، والحالُ أنّ الحياة الطبيعية داخل الدولة، تتطلّب أن نقبل بالتكيّف. لذا فهم يميلون إلى تيسير التوافقات الضرورية للحياة الاجتماعية، عبر ترك المطلق خارج اللعبة. يستندون إلى معايناتٍ وتجارب، أو إلى اتّفاقات ومعاهدات، لا

علاقةَ لها بالمطلق، ولا تدّعي أنّها صالحةٌ في كلّ مكانٍ وزمانٍ، وبالإمكان أن نتكيّف معها بدرجةٍ ما. إنّنا نستشفّ لديهم ميلاً إلى ما هو نسبي - الذي ربّما يتوافقُ -على نحوٍ غريبٍ مع ما يفرضه كلّ فعلٍ حرٍّ من طابعٍ ملموسٍ ومتفرّد.

وبما أنّنا نرمي هنا إلى أن نتبع التطوّر المتّصل للفكر الذي سيقودنا من لايبنتز إلى كانط، فسنتجنّب، رغبةً في أن لا نقطع المسار الذي حدّدناه، التطرّق إلى المذاهب الاجتماعية والسياسية للمفكّرين الإنجليز.

على الرّغم من أنّ لوك قد عاش في القرن السّابع عشر، إلاّ أنّ ثمّة سماتٍ كثيرةً تجمعه بمفكّري القرن الثامن عشر. لقد درس الطبّ.

وشأنه شأن العديد من الفلاسفة الإنجليز، ناهض لوك نظرية أفلاطون عن الأفكار الفطرية. لم يكن يصدّق بها. [وكما سبق أن رأينا]، كان ديكارت قد قبل تلك الفكرة، وأيضاً لايبنتز بطريقته الخاصّة. يدلّل لوك على رأيه هكذا: لا يمكن أن يكون ثمّة شيءٌ في الذهن، ولا يعيَ الذّهنُ وجودَه. من الجليّ إذن أنّ لوك يرفض رفضاً باتّاً «الإدراكات الصّغرى»، تلك الإدراكات التي، وإن لم تكن واضحةً في الذّهن، تضمن بالنّسبة إلى لايبنتز ديمومة المونادة وحفاظها على هويّتها. لا يقبل لوك إذن سوى الوعي الواضح، وهذه أيضاً سمةٌ مميّزة [الفكره]. بالنّسبة إليه، ثمَّة تناقضٌ في أن يقول المرء إنّ في وعيه شيئاً ما، بدون أن يعيَ هذا الشّيء! ويرفض [أيضاً] التوسّل بنظرية التذكّر، أو الوجود المفترض، إلخ. وبالتّالي هو يرفض فكرة وجود معرفةٍ أصلٍ مطلقةٍ، عرفناها في حياةٍ سابقةٍ على حياتنا الأرضية هذه.

تبدأ النّفس إذن **صفحةً بيضاءَ** tabula rasa. يسعى لوك إلى أن يحثّ الفلاسفة على النّظر بأعين مفتوحة إلى العالم الواقعي، أي عالم التجربة. إنّ أفكارنا جميعها أفكارٌ **مكتسبة**، وليست فطرية؛ ولقد كسبناها بفضل **الحواس**.

ليس للأفكار سوى مصدر واحد: التجربة. ثمّة ضربان من التجربة: التجربة البرّانية، التي تأتينا من الإحساسات، والتجربة الجوانية. بدون إحساساتٍ، ليس في مقدور الذهن أن يفعل شيئاً - وحين يحرم منها، يدورُ في الفراغ؛ لأنّ النّفس في بداية أمرها تكون لا شيء.

فبحسب لوك، إنّنا لا نفكّر بالمرّة قبل أن نحوز إحساساتٍ. الإحساس أوّلاً، ثمّ التفكير. يدعو لوك إحساساتنا **بالأفكار البسيطة**، وتعني الفكرة هنا التمثّلَ، أي المادة الخام للمعرفة. وبفضل اشتغاله، يحوّل العقلُ تلك الأفكار الخام إلى أفكار مركبّة، عبر المقارنة بين الأفكار، وتجريدها، إلخ.

ينبغي أن نستعيد هنا مفهومَي **الاسمية والواقعية**. إنّ الاسمية هي النظرية التي تقول بأنّ المفاهيم، بفعل طابعها العموميّ، ليست سوى flatus vocis، أي صوتاً، كلمةً: وحدها الأشياء المفردة [المشخّصة] موجودةٌ. أمّا الواقعية فترى، على النقيض من ذلك، أنّ المفاهيم العامّة هي الواقعية - كالحصانية[1] على سبيل المثال. إنّ لوك ذو نزعةٍ اسمية صارمة، ونستطيع أن نتفهّم ذلك ما دام لا يستند إلا إلى التجربة.

في التجربة لا نصادف إلا كائنات مفردة (أشياء مشخّصة). لا

---

(١) أنظر الفصل المعنون بـ «الرواقيون».

نصادف قطّ نوع «الكلاب»، وإنّما نصادف دوماً كلباً محدّداً. يعلن لوك بأنّ الأفراد وحدهم يوجدون في الواقع، لكنّ عقلنا يقوم بعملياتٍ تنتج عنها مفاهيم مجرّدة. وتعدّ القدرة على بناء تلك التجريدات عبر الإحاطة بالخصائص المشتركة بين عدد من الأفراد، إحدى مميّزات العقل الإنساني. وهذه القدرة على التجريد هي ما يمنح الإنسان مَلكة الكلام. إنّ المفاهيم إذن تجريداتٌ تشير دوماً إلى خصائص عامّة، وإذا ما كنّا نمتلك لُغةً فإنّ مردّ ذلك إلى قدرتِنا على التجريد.

لقد بلور لوك نظريةً، صارت شهيرةً بفضل آثارها خاصّةً، ترى أنّ الأجسام تملك **نوعين من الصفات**.

الصفات الأولية، هي تمثّلات بسيطةٌ وإيجابية: الصلابة، والامتداد، والحركة. وهي صفاتٌ توجد وجوداً واقعياً في الأجسام. لكنّ الأجسام تمتلك أيضاً نوعاً ثانياً من الصفات، كالألوان، والرّوائح، والأصوات، إلخ. وهذه الصفات الثانية تولد من أفكار بسيطة (إحساسات)، **لكنّها نتيجةُ طريقتنا في إدراكها**؛ هي إذن ليست في الأجسام. ونبلغ هاهنا نقطةً حاسمةً فيما سيأتي.

إنّ الصفات الأولية موجودةٌ وجوداً واقعياً في الأجسام، كما أشرنا إلى ذلك: الامتداد، والصلابة، والحركة، إلخ. أمّا الصفات الثانوية -التي نسميها ألواناً، وروائح، وأصواتاً، إلخ- فتأتي، من الطريقة التي تؤثّر بها الأجسام في حواسّنا: إنّها تتولّد من الصفات الأوليّة، لكن تُبلوَرُ بواسطة طريقتنا في إدراكِها. **هي إذن ليست متضمّنةً في الأجسام**.

هنا -وهنا فقط- يكون لوك قريباً من ديكارت، الذي كان يقول: ليس ثمّة في الجوهر الممتد res extensa سوى الامتداد والحركة، أمّا ما عدا ذلك فلا ينتمي إلى الواقع.

بيد أنّ اختزال لوك للأجسام في الصفات الأولية يؤدّي إلى نتائج أثقل وقعاً، وذلك من حيث أنّ الفيلسوف الإنجليزي لا ينفي عن الأجسام الصفات الثانوية فحسب؛ وإنّما يؤكّد، فضلاً عن ذلك، بأنّ لا وجود للجوهر، بالمعنى التقليدي للكلمة.

حتّى هذه اللحظة كنا قد رأينا الجوهر باعتباره ما يبقى عبر التغيّر، ما يحمل الصفات، ما يضمن للكائن ديمومتَه؛ أي الجوهر بما هو substratum. بالنّسبة إلى الفيلسوف التجريبي لوك، فإنّ في ذلك افتراضاً مغرقاً في التجريد، بعيداً جداً عن التجربة: لم يسبق أن صادف أحدٌ الجوهر في التجربة. وبما أنّ التجربة وحدها تمدّنا بما يمكن أن نتّخذه موضوعاً للتفكير، فإنّه ينبغي أن نقرّ إقراراً باتّاً، بأنّ الجوهر، بما هو substratum، لا وجودَ له. الجوهر الذي كان يؤخذ بمثابة الكينونة، بمعناها الواسع، والذي كنّا نعتبره هو الكينونة عينُها، لا وجود له. إنّه ليس سوى وهم.

يميّز لوك ما بين الصفة والفكرة. الفكرة توجد في الذّهن، بينما الصّفة في الشيء. وحدها الصّفات الأوليّة حقيقية. أمّا الصفات الثانوية، فخطأً تحمل اسم صفاتٍ، إنّها ليست صفاتٍ حقّاً. إنّها تتوقّف على الطريقة التي ندرك بها الصفات الأوليّة. هي في الواقع أفكارٌ. وقد سبق أن رأينا: ليس ثمّة [بالنّسبة إلى لوك] أفكارٌ فطرية. تنضاف إلى ذلك مسألةٌ أخرى: إنّنا لا نملك أيّ يقينٍ بخصوص التوافق بين الأفكار المكتسبة والواقع، ما دام الواقع يشتمل حصراً على الصّفات الأوليّة، في حين نعجز نحن عن فصل الصفات الثانوية عن الأشياء. على سبيل المثل: لا نقدر أن نفصل عن وشاحٍ لونَهُ الأحمر؛ ومع ذلك، ليست حُمرةُ الوشاح سوى فكرة، وليست خاصية أوّليةً، مثلما هو الشّأن مثلاً بالنّسبة إلى الامتداد.

نستطيع الردّ على لوك كالآتي: من أين تأتينا إذن أفكارٌ من قبيل الخلود، واللاتناهي، وعدم القابلية للقياس، التي لا نصادفها قطعاً في التجربة؟ يجيبنا لوك: إنّها ليست أفكاراً مؤكّدةً (حقيقية)، أفكاراً موجودةً فعلاً في الذّهن؛ وإنّما هي فقط أفكارٌ سلبية. أفكارٌ تأتي من قدرة عقلنا على أن يتجاوز أيّ فكرة؛ وبالتّالي يتجاوز (أي عقلنا) المعطى. يتجاوزه دون أن يبلغ حقاً فكرة الخلود، واللاتناهي، وعدم القابلية للقياس. هي إذن ليست سوى أشباه أفكار، لا تتوافق مع أيّ واقعٍ، ولا تعبّر إلا عن مجاوزتنا لما هو معطىً.

وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الأنواع والأجناس والجواهر، التي ليست موجوداتٍ واقعية، وإنّما تجريداتٌ، حيلٌ يتوسّل بها العقل البشري. يقول لوك إنّ كلّ الأشياء الواقعية، كلّ ما يوجد، باستثناء الله، يخضعُ للتغيّر. وحين نصوغ أفكاراً تدوم بدون أن تتغيّر، فإنّها لا تكون أبداً أشياء واقعيّةً، وإنّما منتجات يصنعُها التفكير. إنّ معرفَتنا، على سبيل المثال، لا تبلغُ أبعد من أفكارنا، أفكارنا في تناغُمِها وتنافيها المتبادل. إنّ لوك إذن تجريبيّ يعلم أنّنا، في التجربة، لا نبلغ الأشياء كما هي، أي في حقيقتها الواقعية. **إنّنا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتِها**، أي في استقلالٍ عنّا. إنّنا لا نعرفُها إلا مُبلوَرَةً ومُكمَّلَةً بالخصائص الثانوية التي يميّزُها عقلُنا. لا يعني هذا أنّ رفضَ معارفنا باعتبارها غير ذات قيمة، وإنّما يعني فقط أنّ المعرفة الخارجية لا يمكن أن تتطابق مع مُجمل المعارف التي نكوِّنُها؛ إنّنا نبني مجموعةً متجانسة من الأحاسيس، ومن التجريدات، ومن الأفكار، لكن في الآن نفسه لسنا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها.

يجرّنا ما سبق إلى فلسفةٍ تقييدية. يقول لوك إنّ بوسع العقل

البشري أن يمنع عن نفسه، بكامل وعيه، بعض المساعي؛ فالفلسفة ينبغي أن تترك جانباً المسائل المتعالية، وتقصر اهتمامها على التجربة. ينبغي أن تقرّ بأنّها عاجزةٌ عن معرفة ما لا يتجلّى في التجربة الحسيّة. النّفس موجودة، لكنّنا لا نستطيع معرفة ما هي. إنّها لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفتنا، ما دمنا لا نحوز عنها أيّ تجربة حسيّة. لذا لا نملك التساؤل عمّا إذا كانت ذات طبيعةٍ ماديّة أم لا، إلخ. مثل هذه الأسئلة تتجاوز قدراتِنا.

نحن هنا إذن بعيدون عن ميتافيزيقيّي العصور القديمة. لكن من جهة أخرى، نحن أيضاً قريبون منهم. لقد انطلق لوك من تعاليمهم، أفاد منها، إنّه ينتمي إلى التقليد نفسه، وفي بعض النّقط، رغم اختلاف اللّغة، يظلّ متّفقاً معهم.

وكما أشرت آنفاً، سأترك جانباً كلّ تفكير سياسي أو اجتماعي، أو حتّى إيتيقي اضطلع به لوك. أريد فقط أن أوضّح نقطةً في الختام: إنّ النزعة التجريبية التي انتشرت إبّان ذلك العصر، في الآن نفسه وانتشار الرياضيات، وصارت شرطاً أساساً بالنّسبة إلى العلم الحديث الناشيء، قد ظلّت تحمل تجاه ذاتها حساً نقدياً وتقييدياً. يتعلّق الأمر إذن بنزعة تجريبية فلسفية؛ نزعةٍ تُسائل إمكاناتِها، وتسطّر بنفسها ما لا تقدر على بلوغه.

وإذا ما كان لوك يرفض وجود جوهر للأجسام، فإنّه لا يحتفظ كذلك، على امتداد تفكيره، بمعنى واقع ينفلت، بطبعه، من التجربة، وبالتّالي من المعرفة.

من هذه الطريقة [في النّظر] نشهد انبثاق ضربٍ من «الأنطولوجيا السلبية (المنفعلة)»، لن تلبث أن تؤديَ إلى نتائج معتبرة. إنّ النّزعة

التجريبية هنا، ليست مجرّد منهجٍ ونظرية في المعرفة. إنّها تنطوي على دهشة فلسفية؛ تندهش أمام إمكان قيام التجربة نفسِه.

جورج بركلي (١٦٨٥-١٧٥٣)

لقد رأينا آنفاً أنّ العصور التي ينتشر فيها النّقد والشكّ، لا تُنتج مذاهب واسعةً شاملةً، أو أنساقاً هائلةً. لكنّها بالمقابل تكون محفّزةً وخصبة من حيث وجهات النّظر الجديدة. ولا شكّ أنّ بدونها ما كان للفلاسفة العظام أن يوجدوا. ولعلّ هذا الأمر ينطبق أيضاً على النّزعة التجريبية الإنجليزية التي نخوض فيها هنا.

وُلد بركلي نهايةَ القرن السابع عشر، إنّه من مفكّري النّصف الأوّل من القرن الثامن عشر. من بين الأعمال التي خلّفها نظريةٌ في البصر، ممّا يبرز الاهتمام الذي كان يوليه لطبيعة الحواس -رسالة في مبادئ المعرفة البشرية، وعمله الأشهر، حوارٌ سهل القراءة، حيّ، ومسلٍّ ومدهش: **الحوار بين هيلاس وفيلونوس**.

نقطة انطلاق بركلي هي لوك، لكنّه سيذهب أبعد منه. فبحسبه إنّ الخصائص الأولى، كالامتداد والشّكل، والحركة، التي كان يعتبرها لوك موجودةً في الواقع، لا توجد في الأشياء أكثر ممّا توجد فيها الخصائص الثانوية نفسُها. إنّها لا توجد إلا بالنّسبة إلى من يُدركها، وفقط عبر عملية الإدراك.

يقول بركلي إنّ ثمّة أمرين لا ثالث لهما: إمّا أنّ الامتداد والشّكل والحركة تُدرك من طرف الحواس، وإمّا أنّها لا تُدرك من طرفها. والحالُ أنّ من الواضح أنّها تدرك بالحواس، وإلا لما وُجدت في الوعي - الذي لا مصدر بالنّسبة إليه سوى الإدراك الحسيّ.

وبالتّالي فإنّ الخصائص الأولى، شأنها شأن الخصائص الثانوية، هي أفكارٌ. ولو أنّ الخصائص الأولى لم تكُن تُدرك بالحواس، لكنّا إزاء طريق مسدودة، لأنّ ذلك سيعني ما يأتي: إنّ اللون نُسخةٌ عن شيءٍ هو نفسه لا مرئيّ، ما دامَ امتداداً. وإذا ما كان الامتداد لا مرئيّاً، فإنّ اللون لا يمكنه أن يكون مرئيّاً. من يتبنّى فكرة وجود نوعين من الخصائص، فإنّه يتبنّى قضيّة لا يمكن الدّفاع عنها. لا يوجد أيّ اختلافٍ فعليّ ما بين الخصائص الأولى والخصائص الثانوية. كلاهُما أفكار. إنّنا نظنُّ الأفكارَ أشياءَ محسوسة. إنّ ما يوجدُ لا يوجد إلا كموضوعٍ مُدرَكٍ من طرف ذاتٍ مُدرِكَة.

هكذا يصل بركلي إلى عبارته الشّهيرة المزدوجة: esse est percipi (أن توجد، معناه أن تُدرَكَ)، أو esse est percipere (أن توجد، معناه أن تُدرِكَ). إنّ الكائن لا يوجد في ذاتِه، وإنّما يوجد فقط من حيث هو مُدرَكٌ. والحالُ إنّه لكي يُدركَ ينبغي أن يكون ثمّة من يُدرِكُه. ومن هنا الصّيغة الثانية: أن توجد، معناه أن تُدرِكَ. إنّ شكلي الوجود الوحيدين الممكنين بالنّسبة إلينا هما: أن نُدرِك وأن نُدرَك. وإذا ما حاولنا أن نتمثّل واقعاً ليس بهذا ولا ذاك، فلن نحصل إلا على كائنٍ وهمي، على لا-شيء. ولا يمكن للأفكار (الإدراكات) أن تكون، بأيّ شكلٍ من الأشكال، عللاً لأشياء أخرى، لأنّها بالنّسبة إلى حواسّنا سلبيةٌ (منفعلة) كلّ السّلبية (الانفعال). ليست الأشياءُ هي علّة الأفكار، وإنّما علّتُها العقلُ الذي يُدرك. إنّ العقل كائنٌ بسيطٌ، لا يتجزّأ، فاعلٌ، ينتج الإدراك أثناء إدراكِه. لكن لا ينبغي أبداً السّعي وراء أيّ «فكرة عن العقل»، لأنّ في الأمر تناقضاً: الفكرةُ انفعالٌ، بينما العقلُ فعلٌ.

لقد أطلق بركلي عبارة: **إنّ الأفكار هي الأشياء نفسُها**. وبلُغة

عصرنا هذا سنقول: إنّ التمثّلات عن الأشياء هي الأشياء (نفسُها). أو بعبارةٍ أخرى: ليست الأشياء سوى التمثّلات التي نحوزها عنها. يطلق على هذا التّصوّر اسم **المثالية المطلقة**.

بيّنٌ وجليٌّ أوّلُ الاعتراضات الكبرى التي يمكن أن نواجه بها بركلي. تبيّن التجربة أنّنا نعجز عن تحديد الإدراك الذي نريدُه في الآن والحين. فلو أنّنا أردنا الآن أن نتمثّل أنفسنا مستلقين على رمالٍ دافئةٍ، فإنّ ذلك لا يكفي لكي يصير الأمر واقعاً. إنّ إدراكاتنا إذن تُفرض علينا. بحسب بركلي هي مفروضة علينا من طرف إرادةٍ، عقلٍ، أقوى من عقلنا. هنا تحديداً يُقحم بركلي **اللهَ**. ليس عقل الإنسان إذن السّلطةَ الأعلى. إنّ الله هو الذي يولّد فينا، وفق قوانينَ صارمةٍ، الأفكار المحسوسة التي تشكّل إذّاك عالم تجربتِنا. وتلك القوانين نكشفها بالاختبار في البحث العلمي. لكن كون العالم المحسوس يتجلّى أمامنا منظماً بقوانين، فذلك لا يعني، بأيّ شكلٍ من الأشكال، أنّه يملك وجوداً واقعياً خارج العقل.

إنّ المثير في هذا التصوّر بمجمله، هو أنّه يصطدم بحدود. لقد ذهب بركلي إلى حدّ إنكار كلّ واقعٍ خارج العقل. لم يعد ثمّة، إن جاز التعبير، شيء إزاء العقل. ولكن بما أنّ موقفاً كهذا لا يمكن أن يصمد حتّى النّهاية، فقد لجأ بركلي إلى قدرة أقوى، أي القدرة الإلهية. في الواقع، من دون اللجوء إلى الله، سنغوص في الاعتباط، في **الذاتوية المطلقة** solipsisme. لن يكون ثمّة سوى وعي وحيد، بوسعه أن يفعل ما يشاء في العدم. لا يمكن الدّفاع عن موقف المثالية المطلقة. ولطالما اعتُبر بركلي حامل لواء هذه المثالية المطلقة (أو الرّوحانية المطلقة spiritualisme absolu). لكن حتّى

معه ليست هذه المثالية مطلقةً، ولا يمكن أن تكون كذلك، لأنّها تقوّض الفكر نفسه الذي يفكّر. إنّ الاعتباط المطلق يقود إلى العبث. لكن ليس من العبث أن نحاول فهم كيف استطاع العقل البشريّ التوغّل بعيداً في هذه التأمّلات.

يُنقذنا الله، هنا، من العبث. ينبغي أن يكون موجوداً، لكي ينتشلنا من العبث. يضيف بركلي: ثمّة قوانين الطّبيعة، إنّها قواعد صارمة موجودةٌ في عقل الله، لكن لا توجد خارج عقله.

قواعد صارمة من عند الله. وبالتّالي، حسب بركلي، ليس العالم المحسوس مجرّد وهم، ليس محكوماً بالتّلاشي. ما يزال بركلي يؤمن بوجود العالم، لكنّه ينزع منه تماسكه المستقلّ. لم يعد للعالم قوامٌ ماديّ، ولا «جوهر»، ولا وجود في ذات. إنّه مصنوعٌ من أفكار (إدراكات)، وبالتّالي هو طيّعُ، ويكاد يكون شفّافاً، ولو أنّ بركلي يسعى جاهداً لكي يحفظ له تماسكه. ولقد أشرت أنفاً إلى هذا: إذ يحصرُ التجريبيون معرفتنا كلّها في التجربة، فإنّهم يصلون في نهاية المطاف إلى أنّ التجربة نفسها، ضمن فكرهم، تصير منفتحةً، على نحو غريب، على الخيال.

يرى بركلي أنّ المثالية المطلقة وحدَها يمكن أن تعيننا على هزم النّزعة الشكيّة. في الواقع، بحسبه، إذا ما اعتبرنا أنّ الأشياء توجد في ذاتها، في استقلال عن الإدراكات التي نحوزها عنها، فإنّنا ننتهي في شكّ مطلق: يصير من المستحيل علينا حلّ المشاكل التي تطرحُها ثنائية «الواقع في ذاته والواقع بالنّسبة إلينا». وأن نقبل بهذه الثنائية يعني الإقرار بأنّنا لا نعرف شيئاً عن الواقع في ذاته. ومذّاك تصير كلّ معرفةٍ صالحةٍ متعذّرةً- وذاك وضعٌ لا يُطاق. بالمقابل، لو أنّنا قلنا «أن توجد، يعني أن تُدرَك»، فإنّ الإدراكات تصير آنئذٍ هي الوجود،

فتستعيد المعرفةُ صلاحيتَها. نرى إذن أنّ بركلي، في العمق، يريد أن يرفع من قيمة العلم، متوسّلاً في ذلك بالمثالية المطلقة.

ما إن نسلّم بنزعةٍ أحادية مطلقة، سواء كانت روحانية مطلقة أم مادية مطلقة، حتّى ينتهي بنا المطاف إلى العجز عن التمييز بين الروحانية والمادية. حين لا يحتفظ الفكر إلا بواحدٍ من القطبَين، حين تختفي القطبية الجامعة بينهما، فلا يعود من معنى للاسم الذي نمنحه للقطب الذي يبقى بينهما. إنّ ثنائية الحدّين هي ما يمنح كلّ حدّ منهما معناه. وما إن يختفي أحدهما، حتّى يختفي الآخر معه.

ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)

لا ريب في أنّ الفصل القصير الآتي سيعطي القارئ الانطباع بأنّنا لا نتناول فكر ديفيد هيوم لذاتِه. وعلى الرّغم من أنّ هيوم مفكّر عظيمٌ معتبر، فإنّني ينبغي أن أقرّ بأنّ انطباع القارئ مبرَّرٌ. وكما أسلفت القول إنّي لا أسعى إلى أن أقدّم عرضاً شاملاً عن أهمّ الفلاسفة، وإنّما أرمي فقط إلى أن ألقي بعضاً من أشعّة الضوء، المتقطّعة وغير المكتملة، على بعض النّقط [المرجعية] من تاريخ الفكر، بحيث أبرز بقوّة منعطفات وطفرات الفلسفة الغربية، وأجعها تظهر جليّة أمام حاضرنا. لذا لن أذكر من فلسفة هيوم هنا إلا ما كان لا غنّى عنه لفهم كانط - ذاك أنّ كانط، بالنّسبة إليّ، قد ساهم إسهاماً جذرياً في كلّ الفكر اللاحق عليه، وأيضاً في عالمنا المعاصر. ينبغي أن يكون القارئ إذن على بيّنة من أنّ العرض الذي خصصنا به مفكّري النزعة التجريبية الإنجليز الثلاثة يظلّ ناقصاً كلّ النّقص، إذا ما تعلّق الأمر بفهم فلسفاتهم في ذاتها.

هيوم مفكّر اسكتلندي عاش إبّان القرن الثامن عشر. وقد طرح السؤال نفسه الذي طرحه باقي التجريبيّين: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ ما الذي نعرفه حين نعرف؟ ما حدود المعرفة؟ بالنّسبة إلى التجريبيّين، فإنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الإدراك الحسيّ، وبالتّالي التجربة، أي الالتقاء بالمعطى. (لكن بالنّسبة إلى بركلي، لم يعد ثمّة أصلاً من معطى، اللهم إلاّ الإدراكات والعقل الذي يُدرك). يتساءل هيوم عمّا إذا كان الإنسان قادراً على حلّ مشكلة الوجود: «ما الوجود؟» فيجيب كالآتي: لكي نخوض في هذه المسألة، ينبغي أن نتبنّى **موقفاً نقدياً**.

وسنرى قريباً أنّ لفظ «نقد» سيلعب دوراً جوهرياً مع كانط الذي يضمّنُه عناوينَ كتبه الثلاثة الأساسية. وبعد كانط صار اللفظ موضة وفقد دقّة معناه.

فلسفياً للفظ «نقد» معنى مضبوط، أتى من العصر الذي نحن بصدده. ويتجلّى موقف نقديٌ فيما يأتي: يفحص العقل ذاتَه، يلاحظ عملياته ومناهجه، كي يستطيع أن يصف بوضوحٍ آلة معرفته الخاصّة، وأن يدرك طبيعتها، ويقدّر قدراتها وصلاحيتها - بدلاً من أن يصرف نظره إلى دراسة الأشياء التي تحيط به. يتعلّق الأمر إذن بأن تعرف ذاتَك، ولكن ليس كذاتٍ أخلاقية أو وجودية (سقراط)، بقدر ما هي ذات عارفة. ما الذي يقوم به العقل السّاعي إلى المعرفة؟ ما ماهية ذاك الشّيء الذي نسمّه «فهماً»؟ ما العمليات الأساس التي تضمن المعرفة؟

قد نحسب أنّ الأمر يتعلّق بسيكولوجيا معرفة. لكنه ليس كذلك: يتعلّق الأمر، في الواقع، باكتشاف قيمة أو لا-قيمة، وحدود، ونطاق، ما يستطيع الكائن البشريّ بلوغه بواسطة المعرفة. ومذّاك

تصير **ملكة المعرفة** نفسها هي ما ينبغي أن يُستكشَف بأكبر قدرٍ ممكن من الوضوح. وبقدر الوضوح الذي ندرك به سيرورة الفكر، بقدر صلاحية النّتائج التي سنحصّلُها. وإذا ما سمّينا هذا التقصّي **نقداً للمعرفة**، فإنّ لفظ «نقد» سيشير هنا إلى فحص ماهية ونطاق المعرفة نفسها.

بالنّسبة إلى هيوم، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى باقي التّجريبيّين الإنجليز، كلّ الأفكار مصدرُها التجربةُ الحسيّة. تترابط الأفكار، وتتوالى، حين نفكّر وفق بعض مبادئ التّنظيم، مثلاً: التشابه، التقارب في المكان أو الزّمان، السببية. إننا نربط الأفكار بعضها ببعضٍ لأنّها متماثلةٌ، أو لأنّها ترتبطُ بشيءٍ مشترك يجمع بينها، أو لأنّ إحداها انبثقت بجانب الأخرى أو قريباً منها.

إنّ أهمّ سؤالٍ طرحَهُ هيوم هو السؤال المتعلّق بالسببيّة: ما السببية؟ هل مصدرها عقلُنا؟ هل ينبغي أن نقرّ بأنّ عقلنا، ما إن يبدأ في الفعل، حتّى يفرضَ معه الغائيّة؟ أم أنّ السببية بالمقابل مشتقةٌ من إدراكاتنا الحسيّة؟

يكون إدراكان قريبانِ بعضهما من بعض، حين يكون الإدراك ب، في تجربتنا، دوماً متبوعاً بالإدراك أ. إذّاك نقول إنّ بينهما علاقة تقارب أو تعاقب. لكن حين نقول إنّ أ هي سبب ب و ب هي نتيجة أ، آنذاك نكون، بحسب هيوم، إزاء شيءٍ يفوق السّابق. إنّنا نتحدّث إذّاك عن السببية، ونقصد أنّ ب دائماً ما تحدثُ في الزمان بعد أ بشكلٍ **حتميّ**، وبأنّ أ تولّد ب **حتماً**.

من أين يأتي عنصر الحتمية ذاك؟ إنّه لا يمكن أن يأتي، بحسب هيوم من التجربة الخارجية. فالتجربة الخارجية مكّنتنا من أن نلاحظ أنّ ب تعقب أ كلّ مرّةٍ، لكنّها أبدا لن تمكّننا من أن نقول إنّ ب

تعقب أ حتماً. أمّا التجربة الجوّانيّة من جهتها فتمكّننا كلّ مرّة من أن نلاحظ أنّ إرادتنا تحرّك دوماً جسدنا وتسخّره لغاياتها، لكنّها (أي التجربة الجوانيّة) لا تسعفنا في معرفة السببية. إنّ الحتمية المتضمّنة في السببية لا تصدر عن الحدس، ولا عن المنطق أو الفهم. ينبغي إذن أن نقرّ أنّها لا تأتي إلا من **العادة** التي تجعلنا نلاحظ في التجربة بعض التعاقبات الدّائمة.

تصدر السببية إذن، حسب هيوم، من تجربة التعاقبات الدّائمة. نلاحظ أنّ ظاهرتين تحدثان دوماً، إحداهما في إثر أخرى، فنقول إنّ الأولى سبب الثانية. وبالتّالي إنّ فكرة السببية، مع مبدأ الحتمية الذي تنطوي عليه، تنتج ببساطةٍ عن عادة التعاقب الإمبريقية[1] التي نراها تحدث على الدّوام، دون أن يكسرها استثناءٌ.

لكنّنا نرى إذن أنّ السببيّة، بحسب هيوم، لا تكمن في الشّيء: إنّها تكمن في عادة الذّات، أي إنّها ذاتية.

لكن إذا ما كانت السببية لا تجد ما يبرّرها لا كبنية ضرورية لعقل من يفكّر بواسطتها، ولا كمعطى إمبريقي (محسوس أو جوانيّ)؛ وإذا ما كانت تُفسّر فقط بالعادة التي تجعل الذّات تلاحظ تعاقباتٍ دائمة، يبدو أنّ الحتمية التي تنطوي عليها تضعف ضعفاً معتبراً. ومع ذلك لم يمنع الأمرُ هيوم من أن يدّعي وجود ضرورةٍ مطلقة، ليس فقط في الطّبيعة، وإنّما أيضاً على مستوى الإيتيقا والتّاريخ. يمكن أن نصوغ مبدأ الضّرورة على النّحو الآتي: **لكلّ شيءٍ سبب، وضمن نفس الشّروط، تحدث نفس الأسباب، نفس النتّائج**. لقد دافع هيوم عن تصوّرٍ يقول بالضّرورة التّاريخية، وحاول تطبيقه، عبر السّعي إلى بيان

---

(١) سيكون لهذه الكلمة ومشتقاتها حضورٌ قويٌّ حتّى نهاية الكتاب، وتشير إلى ما يتمّ من معرفةٍ على مستوى التجربة الحسيّة والممارسة الواقعية.

حتمية وتجانس الأفعال الإنسانية. لقد ظنّ بأنّه قد استشفّ نفس الحتمية ونفس التتالي في دوافع البشر وتعاقب الأحداث.

الحتمية. هل عدنا إلى اسبينوزا؟ بديهي أنّ الجواب كلاّ. إنّ الضّرورة عند اسبينوزا تعبّر، في كلّ الصّفات والأحوال، عن حضور الجوهر، الأزليّ، الإلهي- وبالتّالي هي ذات طبيعة ميتافيزيقية. أمّا مع هيوم فيتعلّق الأمر بإعطاء بعدٍ كونيّ شاملٍ للحتمية الفيزيائية المطبّقة في البحث العلمي.

ولولا النّقد الذي وجّهه هيوم إلى السببية، لما أمكن كانط أبدا أن يبنيَ فلسفته.

كانط

(١٧٢٤-١٨٠٤)

سيشغل كانط اهتمامنا أكثر من غيره من الفلاسفة. والوّاقع أنّ الرّجل قد غيّر زوايا نظر الفكر الفلسفي ومفاهيمه، تغييراً جذرياً وعميقاً. إذا ما أهملنا كانط، فلن يكون بقدورنا أن نفهم شيئاً من التطوّر الفلسفي اللاحق عليه، بما في ذلك العديد من المفكرين الذين أوقفوا تفلسفهم على محاولة التّصدي لفكره. فمن فلسفته نفسها استقى هؤلاء أدوات التعبير الضرورية لكي يهاجموه.

عاش كانط فترة طويلة من القرن الثامن عشر. ثمانون عاماً تعدّ آنذاك حياةً مديدةً جداً. وقد عاشها بأكملها في مدينة كونغسبرغ، كأشدّ ما يكون العيشُ استقراراً وتنظيماً. وعلى النّقيض من ديكارت، والفلاسفة الذين كانوا يحبّون السّفر ويملؤهم الفضول إلى معرفة كلّ ما يوجد في هذا العالم، قضى كانط حياتَه بأكملها في موضعٍ واحدٍ. وكأنّما جموح فكره كان كافياً ليُخمد فيه كلّ رغبةٍ في المغامرة. لقد كان من طينة أولئك الذين تصبّ طاقتهم وجهودهم بأكملها في عملهم، أولئك الذين لا يقبلون على أنفسهم أيّ إسرافٍ أو شطط، من يعيشون بعملهم ولعملهم. إخلاصٌ لنمطِ حياةٍ واحدٍ يصدُّ كلّ اكتئابٍ.

تأثّر كانط في ابتداء أمره تأثراً حاسماً بأمّه التي كانت تقويّة[1]؛ ثمّ لاحقاً الأثّر بنيوتن وبعلوم عصره، خاصّة منها الفيزياء. أمّا في الفلسفة فقد درس تحديداً فكر لايبنتز، خاصّة عبر أعمال فولف[2].

أثناء فترته الماقبل-نقدية نشر كانط سلسلة من الكتابات القصيرة التي حصدت نجاحاً معتبراً. ثمّ فجأةً صمتَ. قضى إحدى عشرة سنةً في صمت. ثمّ نشر، على فتراتٍ متقاربة، أعماله الثلاثة الأهمّ: **نقد العقل الخالص، ونقد العقل العمليّ، ونقد ملكة الحُكم**- نقود كانط الثلاثة الشّهيرة.

حين نُشر نقد العقل الخالص، سنة ١٧٨١، كان كانط قد بلغ السّابعة والخمسين من عمره. ولو أنّه توفي قبل بلوغه تلك السنّ لما عرفنا شيئاً اسمه الفلسفة الكانطية.

نقد العقل الخالص. يفيد لفظ «نقد» أنّ الفكر يسائل ذاتَه كي يعرفَ ممكناتِه ويقوّمَها. ويحتاج لفظ «عقل» أيضاً إلى شرح. في أوّل أعماله النقدية كان كانط يطلق مسمّى «عقل» على الفكر من حيث هو يسعى إلى المعرفة، أي كان يقصد به الفكر **النظريّ** الذي تُبلوِرُه الذّاتُ العارفة. ولكي نكون أكثر وضوحاً ينبغي أن نقول «نقد العقل **النظريّ** الخالص» لأنّ الأمر لا يتعلّق هنا إلا بالعقل من حيث هو يبدع نظرياً، أي من حيث هو يسعى إلى المعرفة. أمّا بخصوص لفظ «خالص»، -فإنّ له معنى كانطيّاً خاصّاً-؛ إنّه يشير إلى النّقد الذي يعالج العقلَ من حيث هو لا يستمدّ أيّ شيءٍ من التجربة، أي

---

(١) تنتمي للتيار التقويّ، وهو تيارٌ لوتري نشأ في ألمانيا إبّان القرن السابع عشر، كان يركّز على دراسة الكتاب المقدس، بالإضافة إلى الخبرة الشخصية.

(٢) كريستيان فون فولف، فيلسوف ورياضي ألماني (١٦٧٩-١٧٥٤)، تلميذ لايبنتز.

من حيث هو لا يعود إلا إلى ذاته، من حيث هو لا يختلط بأيّ شكلٍ من الأشكال بنتائج إمبريقية، أي بنتائج مستمدّة من الحواس. موضوعُ النّقد إذن هو الشّكل الخالصُ من الفكر، أي الفكر كما هو قبلَ التجربة، ومن حيثُ هو يشرطُها. يتوسّل كانط كذلك بكلمة أخرى ذاتِ معنى قريب (ليس لها نفس المعنى وإنّما فقط تقريباً) من كلمة «خالص»: إنّه لفظ a priori (قبلي)، الذي يستعمله في تقابلٍ مع لفظ a posteriori (بعدي). يقالُ a priori عمّا يوجد في العقل قبل كلّ تجربة؛ وa posteriori عمّا يأتي من التجربة. وعليه فإنّ نقد العقل الخالص يحدّد لنفسه كمهمة فحصَ الفكر النّظري بواسطة ذاته، أي من حيث هو ينطوي على المعرفة **القبلية** a priori.

نقد العقل العملي. يسمّى العقل عملياً قياساً إلى كونه يتعلّق **بالفعل**: اتّخاذ القرارات، الاختيار، التصرّف. وبالموازاة مع ما أسلفناه بخصوص «نقد العقل النظريّ الخالص»، ينبغي أن يكون العنوان هنا «نقد العقل العملي الخالص». يُقصد بـ«عملي» العقلَ الذي يُقرّر، في أفق الفعل، أي التصرّف الأخلاقي- أي العقل الذي يحدّد لي واجبي، أي ما أنا مُلزمٌ به **أخلاقياً** (ويشير إليه الفعل الألماني sollen). وهو عقلٌ يفحص ذاتَه فحصاً نقدياً لكي يحدّد معناهُ، ومداه، وإمكاناته، وحدوده. وعبر عملية الفحص تلك ينبغي أن يستخلص العقل أيضاً ما يوجد فيه وليس مصدرُه التجربة، أي ما يوجد فيه **قبلياً** a priori أو خالصاً، بالمعنى الذي بيّنّاهُ آنفاً. إنّ **نقد العقل العملي** إذن هو فحص العقل بما هو استجلاء أخلاقي للحياة العملية بقدر ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من **القبليّ** l'a priori.

نقد ملكة الحكم. ينبغي أن نبيّن أوّلا المقصود بلفظ «حكم» (بالألمانية Urteil). تشير الكلمة في المنطق إلى كلّ عبارةٍ تربط بين

مفهومين. فقط حين ننطق بحُكم يكون بمقدورنا أن نتساءَل عمّا إذا ما كان ما نقوله صادقاً أم كاذباً. حين نقول «طاولة»، فإنّ كلامنا لا ينطوي على أيّ قيمة صدقية، فلا هو صادقٌ ولا هو كاذب. لكن حين نقول «الطّاولة بنيّةٌ»، فإنّ كلامنا إمّا صادقٌ وإمّا كاذب. إنّ العبارةَ «هذه الطّاولةُ بُنيّة» تمثّلُ حُكماً. ونقد ملكة الحكم، يفحص طبيعة العقل من حيث هو ملكةٌ لإصدار الأحكام- أو بالأحرى، كما سنرى لاحقاً، بعض أنواع الأحكام.

قال كانط عن هيوم إنّه هو من أيقظه من سباته الدوغمائيّ. ما الذي يقصده بهذا «السّبات الدوغمائيّ»؟ لقد كان كانط كالسّجين داخل النّسق الواسع، المنسجم، المطمئن، الذي شيّده لايبنتز-ضمن فلسفة تغطّي معرفةً من الغنى وصرامة التنظيم، بحيث يمكن أن يثق فيها المرء ويقيم بها. إنّ «السّبات الدوغمائيّ» هو نقيض الموقف النقديّ. لقد كان كانط يعيش راضياً، في منأى عن كلّ شكّ نقديّ، داخل مذهبٍ صلب.

أمّا هيوم، بالمقابل، فعبر إخضاع المعرفة نفسها إلى المساءلة، حين تساءل حول مفهوم السببية، قد أخرج كانط من سباته الدوغمائيّ. وإذا ما كان كانط قد استيقظ، فليس معنى ذلك أنّه وجد في فلسفة هيوم ما يرضيه؛ بالعكس: إنّها لم تكن ترضيه بالمطلق. فكانط يرى أنّ هيوم قد طرح مشكل السببية، ثمّ حلّه بطريقة غير مقبولة. وذاك هو ما أيقظ كانط - عبر عملية مميّزةٍ للفلسفة.

لقد دهش كانط. دهش من كون العلوم تستطيع، بصفّة عامّة أن توجد؛ من أنّ ثمّة في الواقع معرفةً ضرورية وكونية.

كان يمحض هيوم أشدّ الإعجاب. بيد أنّ هيوم يؤكّد أنّ السببية

لا تستند إلا إلى العادة. أمّا كانط، المعجب بيقين الرياضيات وبداهتها، حيث لا مكان للشكّ، فيرى أنّ هذا التفسير لا يمكن أن يكون مرضياً: إنّ العادة عاجزةٌ عن تأسيس أيّ شكلٍ من أشكال اليقين. لقد كان لهيوم الفضل الكبير في طرح مشكل أساس السببية، في وقتٍ كانت فيه الفيزياء تتأسّس على مبدأ الحتمية. واليوم قد فقدت السببية شيئاً من الأهميّة الحصرية التي كانت تتمتّع بها بالنّسبة إلى فيزياء القرن الثامن عشر، تلك الفيزياء التي كانت تعتبر مبدأ السببية ضرورةً مطلقةً وحاسمة.

هكذا إذن يقول كانط إنّ من المستحيل تأسيس علم يسعى إلى أن يكون يقينياً على شيء بهذا القدر من اللايقينية، يقصدُ العادةَ.

لا يتساءل كانط عن وجود الفيزياء، أو وجود العلم. أسئلةٌ من ذاك القبيل كانت ممكنة إبّان القرون السّابقة عليه. لكن في زمن نيوتن لم يعد من الممكن التساؤل حول حقيقة العلم، أو الفيزياء: إنّها موجودة، هذه حقيقة. وإنّ الفيزياء بأكملها مبنية على مبدأ السببية. وعليه إذا كان مبدأ السببية يتأسّس على شيء اعتباطيّ، من قبيل العادة، فلن يكون ثمّة من إمكان لقيام علمٍ فعليّ. والحال إنّ ثمّة علماً. ومن هنا سؤال كانط: «كيف يكون العِلم بصفةٍ عامّة ممكناً؟»

تلكم هي نُقطة الانطلاق المميّزة لكانط، -وإن كنّا نجدها نسبياً عند غيره- بالنّسبة إلى التقصّي الفلسفي. وهي نقطة انطلاقٍ مشروعة: ننطلق من شيء موجود، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى الشّروط العامّة التي ينبغي استيفاؤها بعد الإقرار بوجود هذا الشّيء. في ميدان الفكر، وخاصّة على المستوى الذهني، لدينا الحقّ في أن نقول: بما أنّي **أفكّر في هذا**، فإنّ الشّروط التي تسمح **بأن أفكّر** فيه ينبغي أن تُستوفى بالضّرورة.

يطرح إذن كانط السؤال الآتي: «كيف يكون العلم بصفةٍ عامّة ممكناً؟»- ويقصد بالعلم -إلى جانب الرياضيات- الفيزياء أساساً. إنّنا إزاء اللحظة التي بدأت فيها الرياضيات، التي كانت حتّى ذلك الوقت هي النموذج الأكمل للعلوم، تُلفي نفسها مُتجاوزة من طرف الفيزياء. وبالتّالي حين يتساءل كانط عمّا يجعل العلم ممكناً، فإنّه في الحقيقة يبحث للفيزياء عن أساسٍ يمنحُها مشروعيةً ويقيناً يوازيان المشروعية واليقين اللذين كانت تتمتّع بهما الرّياضيات حتّى ذلك الزّمن.

كيف السّبيل إلى ذلك؟ يقول كانط: إذا ما كنّا نبحث عن أساس اليقين، الذي بدونه لا يمكن أن تقوم أيّ حقيقة علمية فعلية، فإنّ هذا الأساس ينبغي أن يكون **ضرورياً وكونياً**. إذا ما كنا نريد أن نجد للفيزياء أساساً يسمح بأن نعتبر كشوفها ضرورية وكونية، فإنّنا لا ينبغي أن نبحث عن هذا الأساس في التجربة، لأنّ التجربة لا تمنحنا قطّ نتائج ضرورية وكونية. فحتّى إن قُمنا بالتّجربة نفسها آلاف المرّات، فحصلنا على نفس النّتيجة، فلا شيء يمنع من أن تجريَ التجربة على نحوٍ مغايرٍ. من زاوية نظر التجربة، منطقيّ أنّ الأمور التي تجري **عادةً** بطريقةٍ معيّنة، يمكن أن تجريَ مرّةً بطريقةٍ أخرى. وبالتّالي لا يمكن للتجربة أن تؤسّس ليقين يضاهي يقين الرّياضيات: لكي تبلغ ذلك ينبغي أن لا تكون **بعدية a posteriori**. ينبغي إذن أن نجد أساساً **قبليّاً a priori**، أساساً يكون في ملكة المعرفة نفسها، في ما يحمله الفكر معه ما إن يبدأ في الاشتغال، ويكون هذا الأساس بالتّالي حاضراً ومنخرطاً ما إن تبدأ عملية التفكير. لماذا تعتبر الصيغ الرّياضية ضرورية وكونية؟ لمَ هي يقينية بالنسبة إلينا لدرجة أنّنا نعتبرها ستظلّ صحيحةً حتّى لو انتقلنا إلى العيش في كوكبٍ آخر، أو قفزنا في

الزّمن ألف عامٍ إلى الوراء أو مثلها إلى الأمام؟ لأنّ تلك الصّيغ، بما هي شروطٌ للفكر، تنتمي إلى الذهن.

إنّها صيغٌ **قبلية a priori**. إنّ الرّياضياتُ **علمٌ خالص une science pure**.

لا أريد أن يُساء فهمي هنا. لا يريد كانط القول إنّ الرّياضيات بأكملها توجد مسجّلةً مسبقاً في ذهن الإنسان ما إن يولد. فمن البيّن بنفسه أنّ على الطّفل أن يتعلّم أنّ اثنين واثنين تساوي أربعة، وقس على ذلك. وسيلجأ بالتّأكيد إلى التجربة، حتّى وإن كانت في أبسط أشكالها (العدّ على الأصابع). لكنّ ما يريد كانط قوله هو: إنّ اليقين بأنّ اثنين واثنين تساوي أربعة، لا يتوقّف، بما هو بداهةٌ، على أيّ شيءٍ خارجيّ، من قبيل أصابع أو كُريّاتٍ أو...، وإنّما يتوقّف فقط على ملكة المعرفة التي يتمتّع بها من يُفكّر؛ وحيثما فكّر أحدٌ ما، فإنّه سيفكّر على ذاك النّحو.

نقد العقل الخالص

لنفحص الآن عن قرب **نقد العقل الخالص** هذا، الذي كان كانط نفسه يقول إنّه قد قام عبره بما يمثّل ثورةً كوبرنيكية.

كلّما قُلنا شيئاً أصدرنا حكما. الجدار أبيض، اثنان واثنان أربعةٌ، هيَ أحكامٌ.

يميّز كانط بين الأحكام تمييزاً مزدوجاً. فمن جهة ثمّة الأحكامُ **القبلية** (تتأسّس على الفكر نفسه)، والأحكامُ **البعدية** (مصدرها التجربةُ)؛ ومن جهة أخرى ثمّة الأحكام **التحليلية** والأحكام **التركيبية**.

تُسمّى **قبليةً** الأحكامُ التي هي **ضروريةٌ وكونية**. إنّها في المحصّلة تماثل الأحكام الرياضية. لذا لا يمكن أن يكون مصدرها

التجربة، فهي بالضّرورة **قبلية** باعتبار أنّها تشرطُ كلَّ تفكير. وبالمقابل، تُسمّى **أمبريقية** كلّ الأحكام التي تأتي من التجربة، ولا تكون بالتّالي **ضرورية** أو **كونية**. حين نقول إنّ الجدار أبيضُ، فإنّ قولنا ليس ضرورياً ولا هو كونيّ؛ لكنّ حُكما، قد يكون صائباً إذا ما حملناهُ على جدارٍ أبيضَ. ذاك هو التمييز الأوّل الذي يقيمُه كانط.

أمّا التمييز الثاني فيتعلّق بالأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. من المعلوم أنّ الحكم يتألّف من موضوع ومحمول، تربط بينهما عادةً صيغةٌ من صيغ الفعل المساعد être (يكون) كأن نقول مثلاً: "le mur est blanc" (الجدارُ أبيض)، حيث le mur (الجدار) هو الموضوع وblanc (أبيض) هو المحمول، بينما يلعب الفعل est دور الرّابطة التي تجمع بين الموضوع (الجدار) والمحمول (أبيض)[1].

يكون الحكم **تحليلياً** حين لا يعمل المحمول سوى على إبراز شيءٍ **متضمّنٍ** أصلاً في الموضوع. حين نقول مثلاً: إنّ الأجسام ممتدّة، فإنّنا لا نعمل سوى على إبراز أحد مكوّنات المفهوم «جسم»، وتحديداً هنا مكوّن «الامتداد». والحالُ أنّنا لا نستطيع أن نتمثّل جسماً لا يكون ممتداً. ما إن نصوغ مفهوم «جسم» حتّى يكون مفهوم الامتداد متضمّناً فيه أصلاً. لا يعمل الحكم «الأجسام ممتدّة» إذن سوى على إبراز «الامتداد» الذي هو موجودٌ أصلاً في «الأجسام». إنّنا [في هذه الحالة] نستخرج من الموضوع أحد عناصره المقوِّمَة فنُصدر الحُكم: «الأجسام ممتدّة»، فيكون حُكمنا بالتّالي حُكماً تحليلياً.

---

(١) من البيّن أنّ الرّابطة الفعلية تكون في اللّغة العربية مضمرةً، وقد كان يعبّر عنها بعض الفلاسفة العرب القدامى بالفعل يكون أو بِهوَ (سقراط **يكون** إنسان، أو سقراط **هو** إنسانٌ).

أمّا الحكم التركيبي بالمقابل، فهو الحكم الذي **يضيف** فيه المحمول شيئاً إلى مفهوم الموضوع. مثلاً، يقول كانط، إنّ تمثّل الثقل ليس متضمّناً في مفهوم الجسم، إذ نستطيع أن نتمثّل جسماً بلا ثقل. وبالتّالي حين نقول «الأجسامُ ثقيلةٌ»، فإنّنا نصدر حكماً تركيبياً.

وبحسب كانط، كلا الأحكام (**قبلية وبعدية**) يمكن أن تكون أحكاماً **تحليلية** أو أحكاماً **تركيبية**.

ليس ثمّة من صعوبة في فهم أنّنا نستطيع إصدار أحكامٍ تحليلية ما دامت هذه الأحكام لا تضيفُ جديداً، ولا تعمل سوى على بيانِ ما ينطوي عليه مفهومٌ من المفاهيم. ولا صعوبة كذلك بالنّسبة إلى الأحكام التركيبية **البعدية** بما أنّ الرّابط بين الموضوع والمحمول مصدره التجربة. حين نقول «الجدار أبيض»، فإنّنا نقومُ بملاحظةٍ بمساعدة حواسنا. لكنّ مثل هذا الحكم لا يمكن أن يكون علمياً، ما دام ليس بالضّروريّ ولا بالكونيّ.

ينتج عن ذلك ما يأتي: إنّ الأحكام التحليلية لا تضيف إلى معرفتنا جديداً، والأحكام التركيبية البعدية لا يمكن أن تكون ضرورية ولا كونية. وممّا سبق ينبغي أن نخلص إلى الآتي: وحدها الأحكامُ **التركيبية القبلية** (أي تلك التي تضيفُ إلى معرفتنا جديداً، وتكون في الآن نفسه ضرورية وكونية) يمكن أن تعتبر أحكاماً **علمية**.

وعليه، حين نتساءل: «ما الذي يجعل العلم ممكناً؟»، فإنّ سؤالنا يصير إلى «ما الذي يجعل الأحكام **التركيبية القبلية** ممكنة؟» وها نحن أولاء في قلب المشكل الذي يطرحه نقد المعرفة: «ما الذي يجعل المعرفة بصفة عامّة ممكنة؟» وهنا ينبغي أن نضطلع بالانقلاب الكانطي العظيم. قبل كانط كانت ملكة المعرفة تفرض دوماً على الذّات أن تجتهد في أن تدور حول الموضوع كي تستخلص منه

المعرفة. وقد عمل كانط على قلب حدود المعادلة السّابقة: ينبغي أن نجعل الموضوع يدور حول الذّات [وليس العكس]. وقد بحث في الذّات عن الصيغ **القبلية** التي تبدأ بتشكيل الموضوع كما هو، والتي تجعل الأحكام التركيبية **القبلية** ممكنة، تلك الأحكام التي منها يتشكّل العلم.

لقد نظر كانط في سيرورة المعرفة. إنّ للمعرفة مصدرين: الحساسية، التي بواسطتها **تُستقبل** الانطباعات، والفهم الذي بواسطته **يُفكَرُ** في الأشياء. يريد كانط أن يكشف ما إذا كان ثمّة في الحساسية والفهم شيءٌ يتّسم **بالقبْلِيّة**، ممّا قد يمكّن من تفسير كيف تكون الأحكام التركيبية **القبلية** -وبالتّالي العلم- ممكنة. ذاك هو مرمى **نقد العقل الخالص**. ثمّ أوّلاً، هل ثمّة في الحساسية شيءٌ ليس مصدره التجربة؟ يظلّ المعيار هو الضرورة والكونية. إذا ما كان ثمّة في الحساسية شيءٌ ضروري وكونيّ، فإنّه يكون بالضّرورة قبلياً.

عنوانُ الجزء الأوّل من نقد العقل الخالص هو«الإستطيقا المتعالية». يقول كانط: لكي يتمكّن جهازنا الإدراكي من بلورة شيءٍ ما، ينبغي أن يُعطى شيئاً. وما يُعطى إيّاه هو الانطباعات التي تستقبلها حواسُنا امبريقياً: الألوان، والروائح، والأصوات. . . وتلك كلّها أشياءٌ بعديّة، امبريقية؛ لكنّها تُلفي نفسها خاضعةً لنظامٍ محدّد يفرضه جهاز حساسيّتنا.

لنضرب مثلاً، وإن كان مثلاً لا يمتّ إلى كانط بصلة: ليمونة، صفراء وحامضة. ما الذي يجعلنا نربط ما بين انطباعين مختلفين تمام الاختلاف، من قبيل: صفراء وحامضة؟ ليس ثمّة ما يسمح بالانتقال من أحدهما إلى الآخر، فالأصفر ليس حامضاً، ولا الحموضة صفراء. كيف نستطيع إذن أن نوحّدهما؟ يفترض الأمر بالطّبع أنّنا

نفرض على إحساساتنا نوعاً من النّظام، نوعاً من الانسجام. يقول كانط إنّ هذا النّظام الذي تفرضه حساسيتُنا على إحساساتنا لا يكمن في هذه الإحساسات نفسها -فليس مصدره اللّون الأصفر ولا المذاق الحامض-، وإنّما يأتي من كوننا نربط، بطريقةٍ ما، بين الأصفر والحامض في الزّمان والمكان. إنّنا ننّظم مختلف أحاسيسنا فيما بينها ضمن الزّمان والمكان. هكذا يفكّر كانط في الزمان والمكان، فيخلص إلى الآتي: **إنّ المكان والزمان شرطان ضروريان وكونيان للتجربة الحسيّة**. كلّ ما يوجد في الزمان والمكان، كلّ ما أصادفه في التجربة، أستطيع أن أحذفه بواسطة الفكر؛ لكنّي لن أستطيع حذف الزّمان والمكان. أنّى كنتُ، حين أريد التفكير في شيء ما، يكون الزمان والمكان دائماً حاضرين. ينبغي إذن أن يكون المكان والزمان **الصّيغتين القبليّتين للتجربة**. إنّهما لا يأتيان من التجربة، وإنّما هما شرطان قبليان لكلّ تجربة ممكنة. (يعتبر كانط الزّمان الصيغة الخالصة للحسّ الدّاخلي، بينما المكان الصيغة الخالصة للحسّ الخارجي).

هكذا إذن يكون الزّمان والمكان، بالنّسبة إلى كانط، صيغتَي حساسيّتنا؛ هو لا يعتبرهما موجودين بنفسيهما في استقلالٍ عن الموضوع المحسوس، ولا متضمّنين في الأشياء. إنّ الزمان والمكان ليسا من خصائص الأشياء، وإنّما هما شرطان للمعرفة التي يمكن أن نعرفها بواسطتهما، وهذان الشّرطان هما شرطان **قبليان**. الزّمان شرطُ كلّ تعاقبٍ أو تزامن - وليس التعاقب أو التزامن هو ما يولّد الزمان. وبفضل هذا [المعطى] القبليّ نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن يكون ثمّة علمُ حسابٍ ضروري وكوني باعتباره علم المدّة، وهندسةٌ

ضرورية وكونية باعتبارها علماً للمساحة. **إنّ المكان والزمان هما الصيغتان القبليتان للحساسية.**

لكن إذا كان المكان والزّمان ليسا من خصائص الأشياء، وإنّما هما صيغتان قبليتان لحساسيّتنا، أيّ نوع من **الواقع** هما؟

على مستوى التجربة، حيثُما خاض البشر تجارب، وكيفما كانت هذه التّجارب، فإنّهم يتعاملون دوماً مع الزّمان والمكان. على مستوى التجربة، يكون الزمان والمكان واقعين مؤسّسين لكلّ تجربة. ومن جهة أخرى، من زاوية نظر ما هو **قبليّ**، إذا ما بحثنا عمّا يوجد في ملكة معرفتنا وفي استقلال عن التجربة -وكانط يصف هذا البحث بالـ«المتعالي»- فإنّنا [سنخلص إلى أنّ] المكان والزمان من طبيعة الأفكار، لأنّهما ينتميان إلى العقل. يخلص كانط إلى أنّ المكان والزّمان **واقعان إمبريقيان، وفكرتان متعاليتان**: حاضران دائماً في التجربة، ولكنّهما [في الآن نفسه] يشرِطان كلّ تجربة من حيث إنّهما **فكرتان متعاليتان.**

تغيّرُ النتّيجةُ المتولّدة عمّا سبق علاقتنا بالعالم تغييراً كليّاً. فإذا ما كانت تجربتنا تقع في الزمان والمكان، وكان الزّمان والمكان ليسا من الأشياء وإنّما هما شرطان لتجربتنا عن الأشياء، فإنّ ذلك يستتبع **أنّنا لا نعرف الأشياء التي نصادفها في التجربة كلّها، إلا كما تظهر لنا**، وليس كما هي في ذاتها. إنّ لفظ «مظهر» (بالألمانية Erscheinung) يوافق اللفظ اليوناني phainomenon، أي الظّاهرة، ما يظهر. يرى كانط إذن أنّنا نرى الأشياء كظواهر، أي كما تبدو لنا. لا نعرف إلا المظاهر. لكنّنا سنخطئ التقدير إن نحن أعطينا هذا اللّفظ المعنى المتضمّن في عبارة «مظاهر خدّاعة». بالنّسبة إلى كانط، إنّ المظهر، الظّاهرة هو شيء واقعيٌّ كلّ الواقعية، لكنّه ليس الشّيء

كما هو في ذاتِه، أي في استقلالٍ عن إدراكِنا: وإنّما هو الشّيء كما يظهر لحساسيّتنا. إنّ العالم، كما ينفتح أمامنا، هو عالم **ظواهر**، وليس عالم **أشياء في ذاتِها**.

لسنا هنا بصدد نزعةٍ مثالية على شاكلة مثالية بركلي. إنّ الواقع لا يولد من وعينا، ولا يتطابق معه. بالنّسبة إلى كانط، إنّ الوجود مستقلّ عن وعينا، لكنّه يظلّ بالنّسبة إلينا غير معروفٍ ومتعذّراً على المعرفة.

تلكم هي السّمات الأساس لـ«إستطيقا المتعالية» الكانطية، حيث يفحص كانط الحساسية، أي جانب الإدراك من ملكتنا المعرفية، من حيث هي تنطوي على صيغٍ **قبلية**.

أمّا القسم الثاني من «نقد العقل النظريّ الخالص»، فيحمل عنوان «المنطق المتعالي». لكنّ الأمر لا يتعلّق بعرضٍ للمنطق الصّوري. وإنّما يواصل كانط البحث عمّا تحتويه ملكة معرفتنا ممّا هو **قبليّ**، أي الصيغ **القبلية** التي يمكن أن تلعب دوراً على مستوى **تفكيرنا** في الأشياء. [لقد بيّن] أنّ الحساسيةَ مستقبِلةٌ (Empfindungsvermögen)؛ والآن سيتعلّق الأمر بفحص بما هو قبليّ على مستوى الفكر، أي في الفهم (Verstand).

إنّ الحساسية منفعلة؛ أمّا الفهم فهو من وظائف الذهن الفاعلة. إنّه يفكّر في الأشياء، أي أنّه يقوم بتركيب الانطباعات الحسيّة المنظّمة في الزمان والمكان. وعليه يتساءل كانط عن البنيات القبلية التي يتوسّل بها الفهم حين يعمل على تركيب الحدوس الحسيّة. ينطلق كانط ممّا يأتي: ينبغي أن توافق صيغُ الفهم **القبليةُ** مختلفَ مقولات الحُكم.

ومن الضروريّ أن نذكّر هنا بالآتي: لقد سبق لأرسطو أن صنّف الأحكام. وقد استعاد كانط تقريباً نفس التصنيف التقليدي. ويجعل لكلّ نوعٍ من الأحكام صيغةً من صيغ الفكر توافِقُه؛ وهي صيغٌ مثلها مثل الصيغ الخالصة للحساسية (أي الزمان والمكان)، لا تأتي من التجربة، وإنّما هي **قبلية** وتنتمي إلى مجال المعرفة الخالصة. يسمّى كانط صيغ الفكر القبلية تلك: **مقولات الفهم**. وبالنّسبة إليه ثمّة أربع مجموعاتٍ تتضمّن كلّ مجموعةٍ منها ثلاث مقولات. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى المجموعة الأهمّ بينها، نقصد مجموعة **مقولات العلاقة**، وداخل هذه المجموعة أهمّ مقولة، ألا وهي مقولة **السببية**.

وها نحن أولاء نعود إلى هيوم الذي قال عنه كانط إنّه قد أيقظه من سباته الدغمائيّ. لقد اختزل هيوم مبدأ السببية في العادة، الشّيء الذي اعتبره كانط غير كافٍ لتبرير العلم الذي يتوجّب أن تكون أحكامه ضرورية وكونية.

لنلخّص مجدّداً: بما أن العلم موجود، فينبغي أن تكون ثمّة أحكامٌ ضرورية وكونية؛ ولكي تكون هذه الأحكام علميةً، ينبغي أن تحمل إلينا معرفةً جديدة، وبالتّالي أن تكون تركيبية؛ والحال أنّها لكي تكون ضرورية وكونية، ينبغي أن تكون **قبلية**.

لذا يطرح كانط السؤال: ما الذي يجعل الأحكام التركيبية **القبلية** ممكنة؟ والجواب: إنّها ممكنة لأنّ السببية، على سبيل المثال، هي مقولةٌ من مقولات ملكتنا المعرفية، أي من مقولات فهمنا؛ إنّها **قبلية**، وليست نتيجة العادة. لا ريب في أنّ العادة قد تلعب دوراً حين نلاحظ في التجربة أنّ الظاهرة أ تتبع باستمرار الظّاهرة ب، فنطبّق على الظاهرتين مقولة السببية. لكن -وهذا هو العنصر الحاسم- لم تشتقّ مقولة السببية من اعتياد هذا التعاقب الدّائم، وإنّما هي تنتمي

إلى ما هو **قبلي** في الفهم، وهذا ما يجعلها، ضمن صيرورة المعرفة، ضرورية وكونية. لنحفظ إذن ما يأتي: لكي تكون المعرفة ممكنةً ينبغي أن تكون ثمّة ملكةٌ حسيّةٌ مستقبِلةٌ، عبرها نستقبل الإحساسات في الزّمان والمكان باعتبارهما الصّيغتين **القبليّتين** للحساسيّة؛ ثمّ ينبغي أن يتوفّر الفهمُ الذي ينظّمُ الإحساسات بواسطة المقولات **القبلية**. وينبغي أن نفهم هنا أنّ كانط لا يقيم تعارضاً ما بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية، مثلما فعل غيره: فبالنّسبة إليه كلاهُما، أي الحساسية والفهم، ضروريان للمعرفة. ولولاهما لما كان ثمّة معرفة. ينبغي أن تُعطى الحساسيةُ معطياتٍ، حتّى تتمكّن المقولات من معالجتها. يقول كانط: إنّ المفاهيم (وهو اسمُ آخر للمقولات) بدون حدوس حسيّة تكون جوفاء، أي صيغاً خالصةً [فارغة]. إنّ السببية في ذاتها ليست سوى صيغة [خالصة]، ينبغي أن تأخذ مادّتها من الحساسية. من جهة أخرى إنّ الحدوس الحسيّة بلا مفاهيم تكون عمياء لأنّها غير مبنيةٍ ولا منظّمة. وذاك ما تُجمله عبارة كانط الشّهيرة: **المفاهيم بلا حدوس حسيّة تظلّ جوفاء، والحدوس الحسيّة بلا مفاهيم تظلّ عمياء.**

وهنا نضع أيدينا على المشكل المركزيّ الذي طرحه المنهج النقديّ. لقد تحدّثنا غير ما مرّةٍ عن الدّهشة الفلسفية. وفي حقيقة الأمر، الفلسفةُ الكانطية نفسها وليدةُ الدّهشة: إنّ العلم موجود- ما الذي يجعله موجوداً؟

وبعد النّتائج التي حُصّلت حتّى اللّحظات السّابقة، عَبّرت الدّهشةُ عن نفسها بشكلٍ مغايرٍ. كيف يمكن لمفاهيم قبلية خالصة، أو مقولات، توجد في الذّهن وليس في التجربة، أن تكون ذات حمولةٍ موضوعية؟ ذاك هو المشكل المركزي في المنهج النقديّ.

كيف يمكن أن تنطبق المقولات الذهنية على الواقع؟ إنّنا نادراً ما نطرح هذا السؤال. لكن من الممكن أن نتصوّر عالماً تفشل في معالجته مقولات ذهننا، لأنّ كلّ شيء فيه عبارة عن عماءٍ خالص. ونستطيع أن نتخيّل أنّ لا شيء في التجربة يوافق تلك المقولات. لا يمكن أن يُطرح نظيرُ هذا السّؤال في مذهبٍ يرى أنّ كلّ شيء يأتي من العقل لأنّ كلّ المعرفة توجد فيه فطرياً. ولن يُطرح كذلك في تصوّر تجريبيّ خالص يذهب إلى أنّ التجربة هي مصدر كلّ شيءٍ. في الحالتين السّابقتين معاً يكون للمعرفة مصدرٌ **واحدٌ ووحيدٌ**، وبالتّالي يكون كلّ شيءٍ متوافقاً. لكن بالنّسبة إلى كانط ثمّة مصدران مختلفان، مكوّنان للعلم، كلاهما ضروريان وإن كانا يختلفان اختلافاً جذرياً: أحدهما يأتينا من التجربة، أي ممّا هو معطىً؛ والثاني يأتينا من الصيغ **القبلية** لملكتنا المعرفية. وبالتّالي يُطرح السّؤال: كيف يمكن للمفاهيم أن تنطويَ على حمولةٍ موضوعية؟ ذاك هو المشكل المركزي الذي يطرحه المنهج النقديّ على مستوى المعرفة.

يجيب كانط كالآتي- ومن الضروريّ هُنا أن نركّز في الفهم، لأنّ فهم كلّ ما سيأتي فيما بعد يتوقّف على فهمنا هذه النقطة: أن نفكّر في شيءٍ ما يعني أن نسعى إلى منحه وحدةً؛ أن نفكّر هو أن نبنيَ وحدَةَ ما نفكّر فيه. إنّها عمليةٌ واحدةٌ ووحيدة. فليس ثمّة أوّلاً وحدةٌ، ثمّ فيما بعد نشرع في التفكير فيها؛ كما أنّنا لا نستطيع بناء وحدةٍ بدون أن نكون قد انخرطنا في فعل التفكير. يعني التفكير تحديداً: **بناء هذا الشّيء في شكل وحدةٍ**. أن نمنح شيئاً ما وحدةً، وأن نؤسّس الوعي، هما الشّيء نفسه بالضّبط. ذاك أنّ السيرورة السّابقة هي نفسها السيرورة التي تقيم أسس الوعي. إنّ موضوع المعرفة هو الوحدة المفكّر فيها، أي وحدة الشّيء الذي يواجه

الوعي، وفي عملية التفكير هذه تتأسّس وحدة الذّات في الآن نفسه الذي تتأسّس فيه وحدة الموضوع. إنّ وحدة الذّات تتشكّل عبر وحدة ما تفكّر فيه، أي ما يواجهها-ذاكَ الذي نسمّيه موضوعاً. يمكن القول إنّ أعمق ما في الذّات النظرية الخالصة هو تحديداً الوحدةُ المفترضةُ مسبقاً في الموضوع بما هو موضوع. [حيث إنّ] وحدة الموضوع تكون موضوعةً سلفاً من طرف الوعي. إنّ ما يسمّيه الوعيُ «موضوعاً» هو شيء لا يعرفُه بعد، شيءٌ لم يُبلوره بعد، ولكنّه يفترضه ويسمّيه «موضوعاً». إنّه يُسقط وحدتَه نفسَها أمام ذاته في هيئة موضوع. إنّ الوعي هو دائماً وعيٌ بشيءٍ ما، وهو يتطابقُ مع هذا الشّيء (الموضوع). إذّاك ستتبلور تلك الوحدة المفترضة مسبقاً، وتتحدّد، بواسطة المقولات **القبلية** لملكة المعرفة. إنّ هذا الوعي الاستباقي **القبلي** لوحدة الموضوع -الأوّل في الواقع قياساً إلى اشتغال المقولات-، هو ما يسمّيه كانط **الإدراك الشّعوري المتعالي** aperception transcendentale.

على خلاف التجريبيين إذن، يرى كانط أنّ التجربة ليست هي ما يشكّل أساس ملكة المعرفة؛ ولكن أيضاً ليس ثمّة تناغماً قائماً سلفاً ما بين ملكة المعرفة والتجربة، مثلما يقول لايبنتز. بالنّسبة إلى كانط، إنّ ما يشيّد التجربة ويهيكلُها هو ملكة المعرفة، مع صيغها **القبلية**. ليس ثمّة من مجالٍ إذن إلى التساؤل، على سبيل المثال، كيف يمكن أن تنطبق السببية، بما هي مقولةٌ **قبلية**، على الواقع التجريبي: إنّ السببية، قبلياً، في الظّواهر، هي الرّابط الذي يشهد على وحدة الوعي المفكّر. إنّ العقل لا يولّد الأشياء، وإنّما هو يهيكل الطبيعة بواسطة القوانين التي تنتمي إليه، أي بواسطة مقولات الفهم القبلية، تلك المقولات التي تقيم وحدة الموضوع. تلكم هي ثورة كانط الكوبرينيكية.

أولى نتائج ما سبق هي مشروعية القول بأنّ قوانين الفيزياء ضرورية وكونية، ما دامت السببية مقولةً ضرورية وكونية (**قبلية**). ها قد صارت السببية مؤكّدةً ومشروعةً. بعبارة أخرى: مهما توغّلنا في دراسة الطّبيعة، ومهما كانت طبيعة الموضوع المدروس، فإنّه حيثما حضرنا نحنُ أنفُسنا إلا واشتغلَ الفهمُ، واكتشف بين الظواهر روابط مبدأ السببية، ذاك المبدأ الذي يدخل في قوام الظواهر باعتباره مقولةً **قبلية**. إنّنا نحمل معنا، بمعنى ما، المكان والزمان والسببية. ما إن نفكّر حتّى تكون حاضرةً. وذاك ما يجعل القوانين ضرورية وكونية. ومن هنا تصير الفيزياء مماثلةً للرياضيات، من جهة أنّها تجد أسس ضرورتها وكونيّتها في عقل من يفكّر. ومن جهةٍ أخرى، إذا ما كان البحث، متسلّحاً بالسّببية، يستطيع أن يتقدّم إلى ما لانهاية، وإذا ما انفتح العالم أمام البحث العلمي الذي ينخرط فيه العقل البشري، انفتاحاً لا حدود له، فإنّ هذا البحث لن يستطيع بالمقابل أن يبلغ، ضمن التجربة، سوى الظواهر، ولن يصل أبداً إلى الأشياء في ذاتها.

أبداً لا تلتقي معرفتُنا بالأشياء في ذاتها. إنّ عالم الظواهر ينفتح أمام البحث انفتاحاً لا حدود له: والضّرورة والكونية يضمنهما **الطّابع القبلي** للسببية. لا تعترف المعرفة العلمية بحدودٍ. ومع ذلك ثمّة حدٌّ للمعرفة، حدٌّ لا إمكان لمجاوزته، حدٌّ نهائيّ لا دخل له بالتّقدّم العلميّ؛ حاجزٌ لن يُخترق أبداً: إنّنا سنعرف -دونما حدود- عالم الظّواهر، لكنّنا لن نعرف سواها؛ أبداً لن نعرف الأشياء في ذاتها.

لنلخّص ما سبق: إلى حدود اللحظة، ميّز كانط بين مستويين من ملكة المعرفة: حين فحص الحساسية، بيّن صيغتين **قبليّتين**، ألا وهما

الزّمان والمكان؛ وحين فحص الفهم استخرج اثنَي عشر مفهوماً أو اثنتَي عشرة مقولةً **قبليّة**، أهمّها السّببية. وبحسب كانط، كلّ التجربة التي نحوزها عن الطّبيعة لا تُعطانا إلا عبر هذه الصيغ **القبلية** للوعي. والنّتيجة هي أنّنا، في التّجربة، لا نلتقي إلا مع الظّواهر، أي ما يظهر لنا عبر تلك الصيغ.

لا منفذ أمامنا إذن إلى الطبيعة سوى صيغ وعينا، لكنّ وعينا ليس هو ما يخلق الواقع. على مستوى الوجود لا يمتلك وعينا أيّ قوةٍ خالقة (بينما بالنّسبة إلى المثالية المطلقة ليس الوجود بأكمله سوى وعي). ينبغي أن يكون ثمّة إذن شيءٌ معطىً، شيءٌ مستقلٌّ عن إدراكنا. وهذا الشّيء هو ما يطلق عليه كانط «النومين» noumène أو **الشّيء في ذاته** (في تقابل مع الفينومين phénomène، أي الشّيء كما ندركه عبر صيغ الوعي). إنّ الأشياء في ذاتها هي بالنّسبة إلى العقل النظريّ، ممتنعة المعرفة، امتناعاً مطلقاً؛ إنّها بمعنى ما س، أي مجهولٌ لا غنىً عنه، لأنّ بدونها لن يكون ثمّة شيء.

سنخوض الآن في الجزء، من نقد العقل الخالص، الذي عنونه كانط بـ«الجدل (الدياليكتيكا) المتعالي»، والذي يمثّل المستوى الثالث من ملكة المعرفة: مستوى **العقل** بحصر المعنى. يتّخذ لفظ «العقل» عند كانط معاني مختلفةً باختلاف السياقات. ففي الكتاب الأوّل من ثلاثيته النقدية، يشير العقل إلى ملكة المعرفة في كليّتها. ولكن هنا، على مستوى «الجدل المتعالي»، فإنّه يشير إلى ذاك الجزء من ملكة المعرفة حيثُ **تَحفظُ الأفكارُ القبليةُ غايةَ الكلّ**. وبدوره لا يهتمّ «الجدل المتعالي» بالعقل بحصر المعنى، إلا من حيث هو يحتوي على ما هو **قبليّ**. فبعد ما بيّنَ صيغَ **القبليّ** في الحساسيّة، ثمّ صيغه في الفهم، ها هو كانط يكشف عن **أفكار** (مبادئ) **العقل**

الثلاث: فكرة **النفس**، بما هي مجموع الظواهر الجوانيّة؛ وفكرة **العالم**، بما هي مجموع الظواهر البرّانية؛ وفكرة **الله**، بما هي مجموع الواقعيّ والممكن.

ما وظيفة هذه الأفكار الثلاث؟ إنّ الزمان والمكان يسمحان بقيام الانطباعات البرانية والجوانية. والمقولات تسمح بالقيام بالتجربة الموضوعية والقوانين التي توحّدها. وشكلا **الماقبليّ** السابقان يصبحان ضروريين للعلم، لكنّهما غير كافيين. ينبغي أن يكون في الموضوع شيءٌ **قبليّ** ينحو إلى المعرفة، شيء يُفعِّلُ، بمعنى ما، كلّ الصيغ **القبلية** ليمنحَ شتاتَ التجربة وتعدّدها المزيدَ من **الوحدة**.

وتلك تحديداً هي وظيفة أفكار (مبادئ) العقل الثلاث. إنّ كلّ واحدة منها تشير إلى كُلٍّ، لا يكون قطُّ معطىً سلفاً (gegeben)، وإنّما مُقترحاً كمهمّة ضرورية (aufgegeben)، والذي، بوصفه كذلك، يفرض التقدّم اللانهائيّ للمعرفة. وإنّ الأفكار الثلاث في العمق تعبّر عن الحاجة [الضرورية] لوحدة المعرفة.

على أنّ كانط يضطلع، إذّاك، ببيان أنّ فكرنا، انطلاقاً من أفكار العقل الثلاث الكبرى، يضيع منقاداً خلف أخطاء لا يمكن تفاديها، أخطاء يسمّيها «الأوهام المتعالية». لطالما سعينا إلى فضح تلك الأخطاء والتنديد بها، لكنّ ذلك لم يمنعنا من الاستمرار في ارتكابها والوقوع ضحيّتها: ذاك أنّها «متعالية»، أيّ مؤسّسةٌ في **القبْليّ**.

أوّل الأفكار الثلاث هي فكرة **النّفس، بما هي مجموع الظواهر الجوانيّة**. حين نتحدّث عن النّفس فإنّنا نتوغّل في مجالٍ لا نصادف فيه أيّ موضوعٍ للتجربة. لا ريب في أنّنا نَخبرُ تجربة بعض أبعاد نفسِنا، كالتمثّلات وتمظهرات الوعيّ والخواطر والكلام، لكنّ النّفس في ذاتها، أي كوحدة كليّة، لا تكون أبداً موضوعاً بالنّسبة

إلينا. **إنّ النّفس فكرةٌ**. ممّا يعني أنّها -شأنُها شأن الفكرتين الأخريين- ذات طابعٍ **مُنظِّم** وليس **مؤسِّساً**. إنّنا نتوجّه إليها، نسعى إلى إدراكها، هي مبدأٌ يوجِّه بحثنا، وبالتّالي هي منظِّمَةٌ- لكنّها لا تشكّل البتّة بالنّسبة إلينا موضوعاً، إنّها ليست مؤسِّسَة. ومع ذلك نقعُ دوماً في غواية الحديث عنها باعتبارها موضوعاً قابلاً للمعرفة -وها هُنا الخطأ الذي يسمّيه كانط **مغالطةً**. وعليه يرى كانط أنّ «السيكولوجيا العقلانية» تدّعي حيازة معرفةٍ عن النّفس. العديد من الفلاسفة ادّعوا البرهنة على أنّ النّفس خالدةٌ، أفلاطون على سبيل المثال. بيد أنّ ادّعاء إقامة مثل هذا البرهان ينطوي على اعتبار النّفس كما لو كانت موضوعاً للتّجربة. وفي ذلك انزلاق وراء الوهم. يبرهن [أولئك الفلاسفة] كما لو أنّهم يمتلكون معرفةً عن النّفس، وبالتّالي يخطئون في تقدير طبيعتها الفعلية. إنّ النّفس ليست موضوعاً ممكناً بالنّسبة إلى العقل النّظري، وإنّما هي فقط فكرة. على مستوى المعرفة، لا نعلم ماهية النّفس، ليس لدينا أيّ حدسٍ بخصوصها، إنّنا لا نعرفُها. (وسنرى أنّ الأمر يكون على خلاف ذلك تماماً، على مستوى العقل العملي). ولكي يوضّح المغالطة السّابقة، يرجعُ كانط إلى مذهب ديكارت في خلود النّفس. يرى كانط أنّ ديكارت يوغل بعيداً بهذا الصّدد، بحيث يتجاوز حدود العقل، لأنّ العقل النظريّ لا يمكن أن يحوز أيّ معرفةٍ مؤكّدة عن موضوع النّفس في كليّتها.

والأمر نفسه ينسحب على الفكرة الثانية، أي فكرة **العالم بما هو مجموع الظواهر البرّانية**. إنّنا لا نصادف في التجربة أبداً هذا المجموع. إنّه أمر مستحيل. إنّنا لا نصادف في العالم سوى ظواهر جزئية، لا يمكن أن يصير مجموعُها موضوعاً بالنّسبة إلينا. نحن

أنفسُنا لسنا، بعضنا إلى بعضنا، سوى موضوعات في العالم. لا ريب في أنّنا نستطيع أن نحوز معرفةً علمية، ضرورية وكونية، عن الظواهر في العالم، لكنّنا لن نحوز أبداً معرفةً عن العالم في كليّته. وبالتّالي حين تدّعي «الكوسمولوجيا العقلانية» حيازة مذهبٍ عن العالم في كليّته، فإنّها تتجاوز حدود ملكَة المعرفة التي يملكها الإنسان بما هو ذاتٌ نظريّةٌ. إنّ معرفة كتلك تظلّ ممتنعةً على الإنسان، ويقدّم كانط [توضيحاً لذلك] تدليلاً لا ريب في أنّه الأشدّ إبهاراً على امتداد تاريخ الفكر الفلسفي. نقصد مثال **متناقضاتِ العقل الخالص** الذّائع الصّيت.

لا يتعلّق الأمر في هذه المتناقضات بمجرّد تناقضاتٍ تنتظر أن تُرفعَ. وإنّما هي تناقضاتٌ يصطدم بها العقل النظريّ **بالضّرورة** حين يجتهد في سبيل بلوغ حقائق ميتافيزيقية. إذ يجد هذا العقل نفسه محشوراً في مواجهة أربع متناقضات، وهاهنا كشفٌ حاسمُ الأهميّة بالنّسبة إلى الفلسفة. فلأوّل مرّة نشهد، على امتداد تاريخ الفلسفة، ظهور مفهوم **الخطأ الضروري**، الذي يرتبط بطبيعة العقل البشريّ ارتباطاً متعذّر الاختزال (التجاوز).

يتعلّق الأمر بالكون في كليّته وبالمسائل الأربع الكبرى التي طُرحت بخصوصه على امتداد تاريخ الفلسفة. يعقد كانط مواجهةً بين الحلول التي اقتُرحت إزاء تلك المسائل: من جهة القضية، ومن جهة أخرى نقيضها.

القضية التبادلية الأولى: العالم محدود - أو: **العالمُ لا محدود**. (تذكير: لقد رأينا آنفاً، في الفصل المخصّص لفلسفة عصر النهضة، كيف أنّ كيبلر قد تصدّى للنظريات الجديدة القائلة بلا تناهي العالم، في الوقت الذي كانت فيه الحماسة تأخذ جيوردانو برونو

تجاه الرؤية الذاهبة إلى لا تناهي العالم، الذي بلا تناهيه فقط صار «جديراً بالله».

القضية التبادلية الثانية: **يتألّف العالم من عناصر بسيطة** - أو: **العالم يتألّف من مادّة قابلة إلى أن تجزّأ إلى ما لا نهاية.** (العناصر البسيطة: دعوى الذرّيين منذ العصور القديمة، والتي استُعيدت بعد ذلك في أشكال مختلفة.)

القضية التبادلية الثالثة: **العالم محكوم ضرورةً بالسببية في كلّيّته**- أو: **يمكن أن تقوم سببية أيضاً عبر الحريّة.** ممّا يعني: يمكن أن تكون ثمّة أفعال حرّةٌ، تعملُ بعد ذلك على طريقة الأسباب. إذا ما كان بوسعنا أن نقوم بفعل حرّ، فإنّ هذا الفعل لا يخضع إلى سبب ضروريّ، وإنّما على خلاف ذلك: يتحوّل هذا الفعل نفسه إلى سبب يدشّنُ سلسلة سببية. وبالتّالي تكون القضيّة التبادلية على هذا النّحو: **العالم محكوم بأكمله بالحتمية- أو الأفعال الحرّةُ ممكنة.**

القضية التبادلية الرابعة: **كلّ شيء في العالم عرضيٌّ** - أو: **ثمّة في العالم شيءٌ ضروري.** (تذكير: لقد رأينا مع اسبينوزا أنّ الله علّةُ ذاته، وبالتّالي هو موجود ضرورةً. أو على العكس من ذلك: ليس ثمّة سوى الأشياء العارضة، وليس هنالك كائن ضروريّ يضمن وجود الكائنات العارضة.)

تلكم هي القضايا التبادلية الأربع. وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الأجوبة التي قُدّمت على امتداد تاريخ الدّهشة الفلسفية، فإنّ هذه المسائل المتعلّقة بالعالم تظلّ جوهريةً. إنّها بمثابة النقط الحارقة بين مختلف القضايا التي عالجتها الفلسفات المختلفة.

بيد أنّ الأساسي مع كانط، هو كونه يعمل على تأكيد -أو نقض- القضية ونقيضها على حدّ سواء. إذ يبيّن في كلّ مرة أنّ من

الممكن نقض القضية بحيث يتأكّد نقيضُها، أو نقض النّقيض بحيث تتأكّد القضية. وحين نقرأ الصّفحات التي خصّصها كانط للمتناقضات في كتاب **نقد العقل الخالص**، نخرج منها وقد زادت حيرتُنا. إذ نلاحظ أنّ العالم لا محدود، بقدر ما هو محدود؛ وأنّه مؤلّفٌ من ذرّاتٍ، بقدر ما هو مؤلّفٌ من مادّة قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية؛ وأنّ كلّ شيء محكوم بالحتمية، وفي الآن نفسه الأفعال الحرّة ممكنة؛ وأنّ كلّ شيء عارضٌ، وثمّة كائنٌ ضروريّ. منتهى الحيرة.

إذّاك يقطع كانط بالقول الفصل: في المتناقضتين الأوليين (العالم محدود أم غير محدود، المادّة مؤلّفة من ذرّات أم هي قابلة للقسمة إلى ما لانهاية)، تكون القضيّة ونقيضها معاً كاذبين. أمّا في المتناقضتين الثانيتين (الحتمية كونية أم أنّ الأفعال الحرة ممكنة، العرضية تحكم العالم بأكمله أم أنّ ثمّة كائناً ضرورياً)، تكون القضية ونقيضها معاً صادقين.

كيف ذلك؟ ليس في الأمر أي مكر. فكانط يعالج المسألة على هذا النّحو: المتناقضتين الأوّليين معاً تعتبران العالم كأنّما هو بالنّسبة إلينا في كليّته ظاهرةٌ، وبالتّالي يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة. على أنّنا إذ نعتبر العالم كذلك فإنّنا نجادلُ في موضوعٍ-زائف، موضوعٍ لا يمكن أن يكون موضوعاً. إنّ السؤال عمّا إذا كان العالم محدوداً أم لا-محدوداً، لا يمكن أن يحوز معنىً إلا في علاقةٍ بالفضاء. وبما أنّ العالم، بما هو كليّةٌ، غير خاضع إلى الصيغ القبلية لحساسيتنا؛ فإنّه بالتّالي ليس فضائياً، وعليه يصير التساؤل حول حدوده سؤالاً بلا معنى. كلتا الإجابتين إذن خاطئةٌ لأنّهما تقصدان موضوعاً لا يمكن أن يوجد، بوصفه موضوعاً. إنّ العالم بما هو كليّةٌ، هو في الواقع فكرة.

من أين لنا إذن هذه القدرة على إعطاء أجوبةٍ متناقضةٍ بخصوصه؟

إنّ مردّ ذلك إلى عدم انتباهنا إلى الاختلاف بين الظواهر والأفكار القبلية. فلو أنّ العالم كان ظاهرةً، لكان شأنُه شأن جميع الظواهر محدوداً، ولأمكننا البرهنة على ذلك. والحال: إنّ العالم ليسَ ظاهرةً. أمّا إذا كان العالم فكرةً، فسيكون شأنُه شأن جميع الأفكار لا محدوداً، وسيكون بوسعنا أن نبرهنَ على ذلك. لكنّنا في الواقع نتعاملُ مع مفهومٍ مضلّلٍ، متناقض، هو مفهوم العالم بوصفه ظاهرةً-فكرة. وبالتّالي يصير من الممكن أن نبرهن على أنّ هذا «العالم» المبهمَ لا محدودٌ، إذ نعتبره فكرةً؛ ونبرهنِ على أنّه محدود إذا ما اعتبرناه ظاهرةً. لكنّ العالم لا يمكن أن يكون في آنٍ فكرةً وظاهرةً.

والأمر نفسُه ينسحب على العناصر البسيطة أو إمكان القسمة إلى ما لانهاية. فإذا ما كان العالم ظاهرةً، نستطيعُ القولَ إنّه، من حيث هو ماديٌّ، مؤلّفٌ من ذرّاتٍ بسيطة؛ أمّا إذا نظرنا إليه من حيث امتداده، فإنّ هذا الامتداد ينطوي على إمكان أن ينقسم إلى ما لانهاية، من حيث هو يوجد في الفضاء، بما هو صيغةٌ قبلية للحساسية. لكن بما أنّ العالم ليس ظاهرةً، فإنّ العبارتين معاً خاطئتان. بالنّظر إلى العالم من حيث هو فكرةٌ نستطيعُ أن نواصل القسمة إلى ما لا نهاية؛ أمّا بالنّظر إليه من حيث هو ظاهرة، فإنّنا نصطدم بحدود. وفي الحالتين معاً نتعامل مع شبه-مفهوم.

يعطينا كانط مثالاً: حين نتساءل هل الدّائرةُ المربّعةُ دائريّةٌ أم مربّعة، فإنّنا نستطيع أن نبرهن على دائريّتها متوسّلين بمفهوم «الدّائرة»، كما نقدر أن نبرهن على أنّها مربّعةٌ باللّجوء إلى مفهوم «المربّع». على أنّه لا وجود لدائرةٍ مربّعة؛ والحال نفسه ينطبق على «العالم-الظّاهرة». إنّ العالم ليس ظاهرةً.

أمّا بالنّسبة إلى المتناقضتين الاثنتين: الإثباتان المتناقضان- (الحتمية كونية أم أنّ الأفعال الحرة ممكنة/ العرضيةُ تحكم العالم بأكمله أم أنّ ثمّة كائناً ضرورياً)- فإنّهما، بحسب كانط، صادقتين معاً. ومع ذلك يجمعها تناقضٌ تامّ، كالتّناقض الذي يجمع ما بين المتناقضتين اللّتين عالجناهما في الفقرات السّابقة. كيف ذلك؟ إنّ الأمر هنا يتعلّق بما يأتي: هل نعتبر العالم **ظاهرةً** أم **شيئاً في ذاته**؟ إذا ما اعتبرنا العالم ظاهرةً، فلابد أن يكون كلّ ما فيه محكوماً بالحتمية. وكما سبق أن رأينا: إنّ السببية، بما هي صيغةٌ قبلية لفكرنا، هي كونيةٌ بالضّرورة. وبالتّالي إنّ كلّ ما نصادفه في تجربتنا محكوم بالحتمية. في العالم، منظوراً إليه كظاهرةٍ، تسود حتمية مطلقة وشاملة، لكون مقولة «السببية» تسري على كلّ ما يمكن أن يتضمّنه هذا العالم، وتنطبق على كلّ ما يمكن أن يظهر في التجربة. لكن إذا ما اعتبرنا العالمَ شيئاً في ذاته، فإنّه يصير غير خاضع لمبدأ السببية، إذ لا يكون ظاهرةً. وإذّاك يمكن أن تقع فيه أفعالٌ حرّةٌ، ليست ظواهرَ، ولا تتجلّى أمام ملكتنا المعرفية كظواهر: إنّ فعلاً حراً، لا يمكن أن يُعاينَ تجريبياً كما هوَ. وحين نظنّ أنّنا قد عاينّا فعلاً حراً في تجربتنا، فإنّنا نتجاوز حدود إمكاناتنا التي لا تغطّي سوى الظواهر. على سبيل المثال: يسعى علماء النّفس إلى تفسير كلّ فعلٍ حرّ، باعتبارِه نتيجةً لسببٍ، لأنّهم ينظرون إليه كظاهرةٍ، وهم بلا شكّ محقّون ما دامَ الأمر يتعلّق بالظّواهر. لكنّ ما سبق لا يلغي إمكان قيام أفعال حرّة. والأمر نفسه ينطبق على مبدأي **العرضية والحتمية**. كلّ ظاهرةٍ عرضيّةٌ، كلّ ظاهرةٍ توجد بفعلِ شيءٍ آخر. لكن ما دام العالم ليس ظاهرةً، ولا يمكن أن يكون كذلك، فإنّ لا شيء يمكن أن يُلغي إمكان وجود كائنٍ ضروريّ. لكنّ كائناً ضرورياً ليس ظاهرةً. إنّنا لا نصادفه في التجربة.

إنّ المتناقضتين الأوليين إذن، بحسب كانط، تنطويان على أجوبة خاطئة في الاتّجاهين معاً (الصّدق والكذب)؛ أما المتناقضتين الثانيتين، فإنّهما تنطويان على أجوبة تحتمل أن تكون صادقةً في الاتجاهين معاً، تبعاً لجعل أحدها أجوبةً لظواهر العالم، وجعل الآخر أجوبةً لما لا يمكن البتّة أن يكون ظواهر. إنّ عقلنا النظريّ يشتغل بشكلٍ مثاليّ حين يتعلّق الأمرُ بصيَغه القبلية التي تُطبّق على الظواهر. لكنّه يفقد صرامته حين يسعى إلى معرفة ما وراء الواقع الظاهر. لا يسعفنا العقل النظّري إلا في معرفة ما نصادفه في التجربة، أي ما يخضع لصيغ وعينا القبلية.

ولنحاول أن نفهم باختصار ما يقوله كانط بخصوص فكرة العقل القبلية الثالثة: **فكرة الله**. وهنا أيضاً ينتهج كانط مسعىً مماثلاً. إنّ اللاهوت العقلاني، بحسب كانط، يتعامل مع الله كما لو كان موضوعاً ممكناً للمعرفة. ولكي يتأتّى ذلك ينبغي اعتبار الله ظاهرةً. لكن الله ليس شيئاً، إنّه ليس ظاهرة؛ إنّما هو بالنّسبة إلى ملكتنا المعرفية **فكرةٌ**، وبالتّالي هو ذو طبيعة **تنظيمية وليس تأسيسية**. وحتّى يوضّح هذا الخطأ يستشهد كانط بالبرهان الأنطلوجي، كما سبق أن رأيناه مع القديس أنسلم. ذاك البرهان الذي رفضه القديس توما الأكويني، واستعاده ديكارت.

كانط أيضاً يرفضه. لماذا؟ لأنّ البرهان يتأسّس على «كمال» الله، بما هو مفهوم ينطوي على وجوده: كائنٌ موجود هو [بالضّرورة] أكمل من كائنٍ غير موجود. يشير كانط إلى أنّه، مهما كانت درجة غنى المفهوم الذي نكوّنه عن شيءٍ ما، فإنّنا ينبغي أن نتجاوزه إذا ما أردنا أن نمنح صفة الوجود للشيّء الذي يشير إليه. «حين يتعلّق الأمر

بالأشياء المحسوسة، فإنّ ذلك يتمّ في علاقة مع بعض إدراكاتي الحسيّة وفقَ القوانين الأمبريقية؛ لكن حين يتعلّق الأمر بأشياء فكرية محض، فإنّني أُعدَم الوسيلة للتحقّق من وجودها...». لا يمكننا أن نقول عن شيءٍ ما إنّه موجود ما لم يقترن بالمفهوم حدسٌ حسيٌّ، لأنّه، كما سبق أن رأينا، تظلّ المفاهيمُ بدون حدوس حسيّة جوفاءَ. والحال أنّنا لا نملك أيّ حدسٍ حسيّ بخصوص الله، ولسنا نعرف حتّى ما نقصده بالمفهوم «يوجد» حين نتحدّث عن الله - إنّه فكرة. إنّنا إذن عاجزون في آنٍ عن إثبات ودحض وجود الله. إنّ الميتافيزيقا التقليدية التي تزعم مدّنا ببراهين على وجود الله تنتهكُ حدود العقل النظريّ. إنّها لا تعمل سوى على جعلنا نستشعر ما يمكن أن يكونَه؛ ولا تستطيع أن تبرهن على صدق ما تدّعيه. وبالمثل يستحيل أن نبرهن على عدم صدق ما تدّعيه.

لا معرفة لدينا إلا بالظّواهر: في عالم «النومين»، المفارق لعالم «الفينومين» (الظواهر)، لا يمكن أن يكون ثمّة موضوعٌ للعقل النظريّ.

هكذا يلفي كانط نفسه عند عتبة الإيمان الذي عرفه في طفولته، ذاك الإيمان الذي زرعته فيه أمّه التي كانت تقويّة مؤمنةً. من استحالة معرفة الله والبرهنة على وجوده، لا يخلص كانط إلى أنّه غير موجود. لا بل بالعكس: لقد سعى الرّجل إلى تشييد حدود المعرفة بوضوحٍ وصرامة، حتّى يتأتّى له إفساح مجالٍ للإيمان. إنّ الإنسان مطالبٌ بتطوير العلم على مستوى الفينومين. ففي هذا المجال لا حدود تحدّه، لأنّ العقل في كلّ خطوةٍ يخطوها يجد نفسه مضطرّاً إلى أن يضطلع بمهمّة المعرفة التي لا نهاية لها -علماً بأنّه لن يبلغ أبداً درجة معرفة الكلّ. ذاك أنّ الفكرةَ ذات طبيعة تنظيمية وليس

تأسيسية. وحين ننتقل إلى مستوى **الكّل** أو النومين، فإنّ المعرفة بأكملها تفقد صلاحيتها. وإذّاك يصير مسموحاً بالإيمان. ممّا يعني: الإيمان لا يتعارض مع العقل. ولا يعني [كذلك] أنّ ثمّة مجالات يسمح فيها باستخدام العقل، ومجالات أخرى لا يسمح فيها بذلك. لكن، بما أنّ عقلنا يكشف لنا بنفسه عن حدوده، فإنّه من العقلانية أن نعرفها. حيثما لا نستطيع أن نبرهن عليها أو أن ننفيها، من المسموح لنا بأن نؤمن بها -ولنا أن نؤمن أو لا نؤمن. ولنورد مرّة أخرى عبارة كانط الشّهيرة: «كان عليّ أن أرسم حدود العقل حتّى أُفسح المجال للإيمان».

نقد العقل العملي

تتمحور فلسفة كانط حول أسئلة ثلاثة: «ما الذي أستطيع أن أعرفه؟ ما الذي يجب عليّ فعله؟ فيمَ بوسعي أن آمُل؟»

يجيبُ «نقد العقل النظري الخالص» عن السّؤال الأوّل: ما الذي أستطيع أن أعرفه؟ ولقد سعينا حتّى الآن إلى فهم الجواب الذي يقدّمه كانط عن هذا السؤال الأوّل. نستطيع أن نعرف -وأن نتقدّم في سعينا إلى المعرفة إلى ما لانهاية- كلّ ما يتعلّق بالظواهر، أي الأشياء التي تقوم عليها تجربتنا. ولن نبلغ أبداً نهاية عالم الأشياء، وإنّما سيتواصل البحث بلا **نهاية**. بالمقابل، لا نستطيع أن نعرف شيئاً عمّا لا ينتمي إلى عالم الظواهر، أي ما لا يشكّل بالنّسبة إلينا موضوع تجربة. يتعلّق الأمر هنا «بشيء» مختلفٍ تمام الاختلاف.

يسعى «نقد العقل العمليّ الخالص» إلى الإجابة عن السؤال الثاني: ما الذي يجب عليّ فعله؟ إنّه يتناول العقل من حيث هو يتّخذ قرارات عملية، ويتبنّى مواقف ترتبط بالفعل، وبالتّالي يحدّد السلوك

الأخلاقي لذاتٍ حرّة. ومع ذلك لا يتعلّق الأمر هنا باختبار مبادئ أخلاقية عبر وضعها في وضعياتٍ ملموسة حتّى نكشف عمّا تحلّله وما تحرّمه باختلاف الثقافات والعصور والأماكن، إلخ. إنّ ما يسعى إليه كانط هو إقامة **الشروط القبلية** لكلّ قرار أخلاقي أيّاً كان.

وكما هو الشّأن بالنّسبة إلى نقد العقل الخالص، حيث لا يتعلّق الأمر بدراسة قوانين الفيزياء، وإنّما بفهم الشروط التي تؤطّر عموماً معرفة الظواهر وقوانينها؛ لا يتعلّق الأمر في **نقد العقل العملي** بمعرفة قواعد السلوك الأخلاقي، وإنّما بفهم **الشروط التي يكون وفقها حكمٌ أخلاقيّ ممكناً بصفةٍ عامّة**. في الحالتين معاً يتعلّق الأمر بإدراك شروط الإمكان: شروط إمكان المعرفة، في كتاب النّقد الأوّل، وشروط الفعل الأخلاقي في الثاني.

يقول كانط إنّ القيمة الأخلاقية تعاشُ فوراً باعتبارها قبليّةً، أي أنّها لا تشتقّ من التجربة. فبالنّسبة إليه لا تتوقّف القيمة الأخلاقية على غاية خارجية تستحقّ أن نبلُغها، ولا على ظروف محدّدة: **إنّ قيمتَها في ذاتِها**.

لنتوقّف هنا قليلاً. إنّ عصرنا يتعارض تعارضاً كليّاً مع مثل هذا التّصور. كما أنّ معظمَ معاصرينا يتبنّون وضعاً يتعارض تعارضاً كليّاً معه. إذ يجتهدون في تبرير القيم الأخلاقية قياساً إلى النتائج الإمبريقية التي يحدّدونها سلفاً، أو يجتهدون في تفسيرها انطلاقاً من شروط معطاة، خارج دائرة الأخلاق.

يتموقع كانط على طرفَي نقيض مع ما سبق. لنأخذ مثلاً قيم «العمل» و«الاقتصاد» التي بلغت أوجها في الأخلاق البروتستانتية للرّأسمالية في بداياتها، والتي بنى حولها ماكس فيبر نظريته الشّهيرة. ماذا سيكون موقف كانط ممّا سبق؟ لا شكّ في أنّه سيهتمّ بوجهة نظر

علماء الاجتماع وعلماء النّفس، الذين يسعون إلى تفسير لمَ تفرض قيمٌ بعينها نفسَها في مجتمعٍ بذاتِه. لكن ما الذي يفعلونه؟ يلاحظون الوضع الراهن في فترة تاريخية ما، فيبحثون عن الأسباب الكامنة وراءه. من حيث هم علماء، فإنّهم محقّون قطعاً في بحثهم عن أسباب ظاهرة اجتماعية. فالأمر بالنّسبة إليهم يتعلّق بعلمٍ اختباريّ. إنّهم ينظرون إلى فضيلتي «الشغل» و«الاقتصاد» باعتبارهما ظاهرتين، سعياً إلى حيازة معرفة موضوعية عن المجتمع. غير أنّهم، لا يحفلون بالمرّة بتفسير كيف يمكن لقيمة أخلاقية أن تؤثّر في حريّة البشر. يسعون إلى فهم لمَ في عصرٍ معيّن، وداخل مجتمع بعينه، اعتُبر «الشغلُ» و«الاقتصادُ» قيمتين، وليس إلى فهم لمَ يخضع بعض النّاس إلى تلك القيم رغم أنّها تعارض رغباتهم. ففي ما وراء ما يمكن ملاحظته تجريبياً، ثمّة في النّاس «شيءٌ ما» يتحكّم فيهم، ويُخضع قراراتهم الأخلاقية لأوامره -شيء ما لا تستطيع التفسيرات السوسيولوجية بلوغه. هذه هي النّقطة الحاسمة. إنّ الباحث العالمَ يلاحظ حضور إحدى الأخلاقيات، فيصفها ويفسّرها بأسباب ونتائج. ولكن هذا لا يعني بالضّرورة أنّه يتبنى تلك الأخلاقيات، أو أنّها تكون مُلزِمة بالنّسبة إليه. أمّا كانط، فعندما يُعلن أنّ قيمةً من القيم الأخلاقية تفرض الخضوع لها، وأنّ علينا الخضوع لها بغض النّظر عمّا يترتّب عنها من نتائج، لأنّها قيمةٌ أخلاقية، وحسبها ذلك؛ قُلنا إنّ كانط عندما يعلن ذلك فإنّه يقوم بأمرٍ مختلفٍ تماماً.

مثالٌ آخر: يذهب إثنولوجيٌّ إلى قبيلةٍ ذاتِ ثقافةٍ غريبةٍ عن ثقافته ومختلفة عنها كلَّ الاختلاف. يجتهد في فهم العوامل الاقتصادية والمناخية، إلخ. العوامل التي ساهمت جزئياً في تحديد أخلاق وقيم تلك القبيلة. لا اختلاف في ما لهذا البحث العلميّ من أهميّة. فقد

ينجح، أمبريقياً، في أن يؤوّل الواقعة بطريقة صحيحة موضوعياً. على أنّ أفراد تلك القبيلة، حين يجتهدون في التصرّف على النّحو المناسب لاتّقاء الرّياح والعواصف، أو الجفاف والحرارة، فإنّهم لا يفعلون ذلك تبعاً للدوافع التي تبدو له، من الخارج، جوهريةً. فهو يلاحظ وجود ضرب من الأخلاق فيصفه - لكنّه، على خلاف أبناء القبيلة، لا يتبنّاه. والحالُ أنّ «تبنّيه»، وتملّكه، ومنحه قوّةً ملزِمَة، هو أمرٌ لا ينتمي إلى عالم الظواهر. إنّ السبب الذي يجعلنا نوافقُ قيمةً من القيم هو شيءٌ؛ والقرار الذي يعبّر عن التزامنا بقيمةٍ أخلاقية ما، هو شيءٌ آخر.

وهذا القرار الأخلاقي هو ما يعني كانط تحديداً. فبالنّسبة إليه لا يكون الفعل الأخلاقيُّ أخلاقياً إلا متّى خضع حصراً إلى أوامر القانون الأخلاقيّ كما هو، وليس للغايات أو الإكراهات الخارجية، من قبيل السّعي إلى نيل رضا النّاس. **يجب عليَّ**- ذلكم هو الدّافع الأخلاقيّ الوحيد: إنّه نداءٌ، أمرٌ صِرف.

إنّه [نداءٌ وأمرٌ] يتوجّه فينا إلى شيءٍ يسمّيه كانط **الإرادة الخيّرة**. إنّ الإرادة الخيّرة هي ما يسعى فينا إلى التوافق مع القيم الأخلاقية. أمّا نوازعنا، بالمقابل، فإنّها غالباً ما تسعى إلى جرّنا نحو شيء آخر، إذ إنّها تخضع لعوامل خارجية. وبين المرتبتين تقع الإرادة التي تصير إرادةً طيّبةً حين تسعى إلى التوافق مع القيم الأخلاقية. وعليه: **إنّ الإرادة الخيّرة قانونُ ذاتِها**. وذاك ما يسمّيه كانط **استقلال الإرادة**.

وسنفهم بالتّالي أنّ هذه الاستقلالية ليست بالمطلق صنوَ الاختيار الحرّ الاعتباطي، أي الاختيار الذي يسمح لنا بأن نفعل ما يحلو لنا وقتما شئنا. إنّ كلمة autonomie (استقلالية) تنطوي على الكلمة autos التي تعني «ذاتي»، والكلمة nomos التي تعني «قانون».

فالاستقلالية إذن هي الوضع الذي تكون فيه الإرادة قانونَ ذاتِها. وهذا القانون هو **الخضوع للواجب: يجب عليّ**.

ليس الخضوع للواجب، بحسب كانط، إذن، إكراهاً يمارَسُ على الحريّة- وإنّما هو على النّقيض من ذلك: **الحريّة عينُها**. إنّ الحريّة هي ملكة الاستقلالية التي توجد فينا، والتي تحصّننا من الانقياد لأهوائنا وعواطفنا، وتمكّننا، بفضل الإرادة الخيّرة، من أن نُلزم أنفسنا باحترام الواجب.

وهاهُنا يتعارض كانط مرّةً أخرى مع ميول معاصرينا الذين يرَونَ أنّ كلّ ما يسمّى واجباً ينطوي بالضّرورة على الإكراه والتحكّم، وأنّ الحريّة الحقّ تكمن في أهوائنا ونوازعنا التلقائيّة. بالنّسبة إلى كانط، الأمر بالطّبع على خلاف ذلك. إنّ العواطف والأحاسيس والأهواء جميعها ظواهر، وبالتّالي تخضعُ، شأنها شأن كلّ ما ينتمي إلى عالم الظواهر، إلى قانون السببيّة. أن تنقاد لأهوائك وغرائزك يعني إذن الخضوع إلى القانون الذي يسود عالم الظواهر، وهو ما يناقض الحريّة. أيّما شخصٍ أراد أن يكون حراً، لن يستطيع ذلك إلا بواسطة إرادته الشّخصيّة، أي عبر الملكة التي تمكّنه من أن يُلزمَ نفسَه بقانون الواجب ويخضَع له. ذلكم هوَ معنى الاستقلالية.

وإذ يتكلّم كانط على هذا النّحو، فإنّه يتَموْقَع في **عالم النومين**، العالم المستقلّ كلّ الاستقلال عن المعطيات الأمبريقية. مهما كانت الملابسات الخارجية، على الإرادة الخيّرة أن تسلك، في الوضع الذي توجد فيه، وفق ما يمليه الواجب، وهذا فقط ما يمكن أن يجعل الذّاتَ مستقلّة وحرّة. لنضرب مثلاً بسقراط: لقد رفض الفيلسوف أن يفرّ من السّجن، وتجرّع السمّ حتّى آخر قطرة، هكذا منحَ موتَه معنىً أخلاقياً. حتّى آخر لحظة من حياته ظلّ خاضعاً

لقانون الواجب المستقلّ. بهذا المعنى تكون الاستقلالية مطلقةً وغير قابلةٍ **للتجزيء**.

يميّز كانط بين شكلين من الواجب الذي يفرضه العقل العمليّ: الواجب القطعي والواجب الاحتماليّ. إنّ الواجب القطعيّ هو الحكم الخالص (القبليّ) للقانون الأخلاقيّ، أي سيادة **القبليّ** في صيغتِه الخالصة. وهو واجب يتحقّق كلّما قال إنسانٌ: «يجب عليّ، لأنّه يجب عليّ». ولا دافع غير ذلك. لا تعني عبارة «يجب عليّ»، مثلما نعتقد عادةً، أنّ الذات الأخلاقيّة لا تأخذ بعين الاعتبار مطلقاً نتائجَ أفعالها، وإنّما تعني أنّها إذ تتخّذ قرارها، لا تقيم وزناً إلا لما يجعل النتائج ذاتَ طابعٍ **أخلاقيّ**. ليس ما يهمّ هو أن تكون النتائج طيّبة وسارة، وإنّما ما يهمّ فقط هو طابعها الأخلاقيّ. إنّ الواجب القطعيّ إذن إلزامٌ أخلاقيّ خالص. وتعني كلمة «خالص» هنا أنّ الأمر يتعلّق بالإلزام اللامشروط **القبليّ** للقانون الأخلاقيّ (معنى لا يخالطه أيّ معطى أمبريقي) الذي يحدّد فعلَه. فإذا ما خالطت قراري معطياتٌ أمبريقية، فهذا يعني أنّ استقلالية الواجب القطعي ستنحرف: ذاكَ أن اعتباراتٍ **بعدية** ستتدخّل عبر المعطيات الأمبريقية في الزمان والمكان، وبالتّالي يحتلّ المشروط مكانَ اللا-مشروط، والنسبيُّ موضعَ المطلق.

هذا العامل النسبيّ يسمّيه كانط **الشرط الاحتماليّ**.

حينما أقول: «يجب عليّ، لأنّه يجب عليّ»، فبالإمكان أن يُعارَض قراري بكلّ الحجج الممكنة، وقد يكون بعضُها صالحاً من النّاحية الأمبريقية ، لكنّه لن يغيّر في الأمر شيئاً: «يجب عليّ، لأنّه يجب عليّ».

يتجسّد الواجب السّابقُ، بالنّسبة إلينا، في شخصيّة **أنتيغونة**. لقد

توعّد الملكُ كريون بالموت كلّ من يجرؤ على أن يدفن بولينيس أخا أنتيغونة. لكنّ أنتيغونة قرّرت تحدي المنع. وقد بيّنت لها أُختُها إسمينة النتائج الكارثية التي سيفضي إليها فعلُها، وأبدت الأيّامُ صدقَ ما بيَّنته الأخت. لم تجد أنتيغونة ما تُحاجج به أُختَها: فعلى مستوى الظواهر، لا يمكنُها أن تبرّر ما هي مقدمة عليه؛ لكن يجب عليها أن «تخضع لقوانين الآلهة غير المكتوبة». التي تتوافق تمام التوافق مع واجب كانط القطعيّ، أي مع قَبلِيِّ القانون الأخلاقيّ: إنّها الحريّة الوحيدة اللامشروطة بالنّسبة إلى الذّات الأخلاقية «التي يجب عليها، لأنّه يجب عليها».

في مقابل الواجب القطعيّ، يعدّ الواجب الاحتمالي، بدوره، قاعدةَ سلوكٍ تستلزم ردّاً على وضعيةٍ محدّدة. لكنّ قيمته ليست سوى قيمة نسبية، ترتبط بشروط محدّدة ونتائج أمبيرقية. يمكن أن نقول إنّه واجبٌ «معقول»، بالمعنى الشّائع لهذه الكلمة. بما أنّ الأمور على هذا النّحو، فإنّي إن أردت بلوغ هذه النّتائج، ينبغي عليّ أن أسلك هذا المسلك وأختار هذا الاختيار. والتّالي لا يظلّ الأمر متعلّقاً بالواجب القطعيّ، وليس ثمّة من مطلقٍ أخلاقيّ. يفرض الأمبيرقي نفسه على حسابِ **القبليّ**. إنّه تمييز لابدّ منه في **نقد العقل العمليّ**. فكانط لم يكن ضحيّة أيّ وهم بخصوص «الطّبيعة البشرية»، وما يتنازعها من قوىً حين تريد أن تأخذ قراراً. كان يعلم -ويصرّح بذلك- حين نفعل الخير، فإنّنا نخضع للواجب، نفعله بدافع من الواجب، احتراماً للقانون، وينبغي أن نفرض على أنفسنا الأمرَ فرضاً: ذاك أنّنا لا نفعله محضَ حبٍّ.

هكذا يقف كانط على طرفَي نقيض مع فكر القديس أوغسطين، الذي كانت لنا معه وقفة فيما سبق. كان أوغسطين يقول: «أحِبَّ،

وافعل ما شئت». فإذا ما أحببتَ، كلُّ ما ستفعله سيكون خيراً. أمّا كانط، بالمقابل، فيرى أنّ الإنسان عاجزٌ عن أن يفعل الخير بدافع الحبّ وحدَه. إذا ما أراد أن يتبع الخير، فينبغي أن يتّخذ قراراً مطلقاً، لا مشروطاً، مهما كانت شدّة القوى التي تحاول ثنيه عنه. ينبغي أن يلتزم التزاماً مطلقاً، بدافع من الواجب، احتراماً للقانون الأخلاقيّ، فارضاً على نفسه إكراهاً لا مشروطاً. أمّا من يتصوّر أنّ الإنسان يمكنه أن يقوم بالواجب بدافعٍ من الحبّ وحده، فإنّه بالنّسبة إلى كانط، ضحيّة حماسةٍ أخلاقيّة مفرطة.

لقد رأينا كيف أقام كانط، في **نقد العقل الخالص**، فصلاً واضحاً بين **صورة** المعرفة **ومادّتها**. الفصل نفسه نصادفه، مجدّداً، على مستوى الأخلاق في **نقد العقل العمليّ**. إنّ صورة السلوك الأخلاقي هي القانونُ، هي الضرورة المطلقة لـ«يجب عليّ»؛ أمّا مادّتُه فهي النتائجُ، أي ما يترتّب من النّاحية الأمبريقية عن الفعل، كما المحتوى المكوّن من المبادئ الأخلاقية التي تختلف بحسب الزمان والمكان. وكما هو الشّأن بالنّسبة **إلى القبليّ في نقد العقل الخالص النظريّ**، فإنّ **القبليَّ العمليَّ** يتّصف بالضّرورة والكونيّة. إنّ القانون الأخلاقيّ **القبليَّ** ضروريّ وكونيّ. ينبغي أن نفهم جيّداً ماذا يعني ذلك. إنّ المبادئ الأخلاقية الملموسة يمكن أن تتغيّر على امتداد التّاريخ تبعاً لتغيّر الظروف. لكنّ ما يمنح تلك المبادئ قوّةَ الواجبِ هو القانون الأخلاقيّ الضروريّ والكوني.

أودّ الآن أن أورد عبارةً شهيرة لكانط وأفسّرها: «تصرّف على النّحو الذي يجعل من القاعدة التي اتّخذتها بإرادتك، في كلّ مرّة، مبدءاً يحتكم إليه لإقامة تشريعٍ كونيّ». لنلاحظ بدءاً أنّها عبارةٌ شديدة

التعقيد. لماذا قال « القاعدة التي اتّخذتها بإرادتك»؟ لمَ لم يُقل ببساطة -مثلما نفعل غالباً: «تصرّف على النّحو الذي يجعل إرادتك، في كلّ مرّة، مبدءاً يحتكم إليه لإقامة تشريعٍ كونيّ». لا بل إنّ بوسعنا أن نمضيَ في التبسيط أبعد، فنتساءل: لمَ القولُ بـ«إرادة»؟ في حين نستطيع القول ببساطة: «تصرّف على النّحو الذي يجعل من سلوكك وقرارك، في كلّ مرّة، مثالاً لكلّ من شاء اتّخاذ قرارٍ، مهما كان قراره أو ملابسات اتّخاذه.». حتّى أنّ كانط قد فُسّر على هذا النّحو: وكأنّما قرار إنسانٍ مُفردٍ ينبغي أن يكون قابلاً للتعميم كنموذج يقتدي به الجميع؛ وكأنّما القرار المتّخَذَ في الزمان والمكان لا يرتبط بسياقٍ تاريخيّ. لكن لا قرار يتّخذُ في الفراغ، أي في استقلالٍ عن الملابسات التي تحيطه- كما هو الشّأنُ، على سبيل المثال، بالنّسبة إلى المثلث الذي ظلّ هوَ هوَ في أيّما موقعٍ من الفضاء الهندسيّ.

لنُحاول إذن أن نفسّر صيغة كانط كاملةً، أي كما صاغها بنفسه.

«تصرّف على النّحو الذي يجعل من القاعدة التي اتّخذتها بإرادتك...» «القاعدة التي اتّخذتَها بإرادتك»، إنّها المبدأ الذي تستند إليه حين تقرّرُ إرادَتُك هذا القرارَ أو ذاكَ. ليس السلوك إذن، في حدّ ذاتِه، هو القابلُ لأن يعمَّم كونياً. فكانط لا يريد أن يقول إنّ ثمّة نماذجَ سلوكٍ عامٍ ينبغي اتّباعها، نماذج يمكننا، مثلاً، أن نبرمجها في حاسوبٍ فيبيّنُ لنا القرارات المثالية التي ينبغي أن نتّخذها في كلّ وضعية. كلاّ، ليس الأمر على هذا النّحو. بالطّبع، سيختلف السّلوك باختلاف الملابسات. لكنّ ما يشكّل القيمة الأخلاقية لكلّ فعلٍ، ليس الفعل ذاته، وإنّما القاعدة التي تستند إليها الإرادة حين تقوم بهذا الفعل. والحال أنّ هذه القاعدة ، بما هي واجبٌ قطعيّ، هي ضروريةٌ وكونيةٌ، ولا يمكنها أن تكون خاطئةً. إنّها تنتمي إلى

القانون الأخلاقيّ الذي يتجلّى عبرَه الواجبُ. مثال على ذلك: نقوم بفعلٍ من الأفعال باسم قيَم «الحقيقة» و«العدالة». تلك القيم، يمكن أن تعمّمَ على كلّ الأزمنة والأمكنة. لكنّ ترجمتَها إلى أفعالَ ملموسة يمكن أن يختلف من حالةٍ أمبريقية إلى أخرى. لذا يتحدّث كانط عن «مادّة» السلوك-الأخلاقي، أي المحتوى الموضوعي الذي ينطبق عليه هذا السّلوك، المادّة التي ينبغي أن يمنحها صورةً، والتي يفرضُها سياقٌ تاريخيّ. بيّن إذن أنّ مفهوم «القاعدة» هنا مفهومٌ حاسمٌ جداً. إنّ أيّ إنسانٍ، مهما كانت الملابساتُ، إلاّ ويستند إلى قاعدةٍ، تلك القاعدة التي، من حيث هيَ «صورة السّلوك الأخلاقيّ»، تملك مشروعيةَ ادّعاء إمكان أن تكون أساساً لتشريعٍ كونيّ.

لا يفرض الواجبُ إذن نموذجاً جاهزاً. إذ إنّ مثلَ هذا النّموذج إن وُجد فلن يطابق الوضعية التي توجد فيها الذّاتُ. لكن [-في الوقت نفسه-] لا يعني الأمرُ أنّه في الأخلاقِ كلّ شيءٍ نسبيّ، وأنّ لا شيءَ ضروريّ أو كونيّ. إنّ السلوك الأخلاقيّ يحوز ضرورتَه وكونيّته ممّا يستند إليه الإنسانُ، بشكلٍ متعالٍ على الظرفية، أي من القاعدة التي تشكّلُ مبدءاً لسلوكه، القاعدة التي لا تُنصت إلا إلى صوت الإرادة الخيّرة. القاعدةُ، بحسب كانط، ضروريّةٌ وكونيّة، وهي بمثابة الصّورة للسّلوك الأخلاقي.

ومع ذلك لا ينبغي أن ننسى أنّ هذه الصّورة لا توجد في استقلالٍ عن مادّةِ السّلوك الأخلاقيّ، أي في استقلالٍ عن الشّروط الإمبريقيّة التي تفرض عليها تحديدَ فعلٍ ما. لنقرأ عبارةَ كانط مرّةً أخرى: « تصرّف على النّحو الذي يجعل من القاعدة التي اتّخذتها بإرادتك، في كلّ مرّة، مبدءاً يُحتكم إليه لإقامة تشريعٍ كونيّ». يفرضُ كانط إذن أن تكون القاعدة التي نستند إليها كلّما قمنا بفعلٍ ما،

كونيّةً، لدرجةٍ تتحوّل معها إلى مبدأ لا استثناء فيه، مبدأ يمكن أن يَشتقّ منه الجميعُ تشريعاً. هكذا يفسّر كانط طابع الضّرورة والكونيّة الذي يميّز سلوكاً أخلاقياً قبلياً، وإلزاميّته المطلَقةَ.

على أنّنا نعرف، حقّ المعرفة، النّحوَ الذي يتصّرف به بنو البشر: إنّهم يخضعون في المقام الأوّل إلى الواجب الاحتماليّ، ممّا يعني أنّهم يتصرّفون في أفق نتيجةٍ إمبريقيّة، تبعاً للوسائل التي تُفضي إلى غايةٍ مفترضة. أو حين يستندون إلى كونهم «ذواتاً أخلاقيّة»، فإنّهم ينزعون كلّ النّزوع إلى التعليمات الجاهزة التي تمنحهم الضّمان على أنّهم تصرّفوا على نحوٍ أخلاقيّ. ومع ذلك يسعون إلى تجنّب الجهد، الذي يفرضه كانط، المتمثّل في التوغّل حتّى بلوغ **القبليّ** اللازمانّي للسلوك الأخلاقيّ، حتّى يستخرجوا من القاعدة التي اتّخذتها الإرادةُ القرار العادلَ ضمن وضعيّةٍ معيّنة.

يعلم كانط علم اليقين أنّ الواجب الاحتماليّ يكاد يتدخّل دوماً (دوماً؟) أثناء اتّخاذ قرارٍ. ورغم كلّ شيءٍ يحاول أن يُفهمنا الآتي: إنّ ما يجعل قراراً ما يستحقّ أن يحمل حقاً صفة «أخلاقيّ»، ليس هو الغايات التي يستهدفها أو يبلُغُها الواجب الاحتماليّ، وليس هو اختيار الوسائل اعتباراً لغاية معيّنة، وليس هو تقييم مدى النّجاح المحقّق ضمن وضعيّة ملموسة؛ وإنّما هو فقط وحصراً تفعيلُ التزامٍ مطلقٍ، لا مشروط، للقاعدة **القبلية** ضمن وضعيّةٍ معيّنة.

أودّ أن أستشهد بعبارة كانطية أخرى معروفة، عبارةٍ عادةً ما تحرّفُ أثناء تأويلها: «تستطيع، لأنّه يجب عليك». لطالما أُتّهم كانط بالقصور عن إدراك الضّعف البشريّ حين تلفّظ بهذه العبارة. ومع ذلك، لا شيء أبعد عن فكر كانط من هذا الاتّهام. إنّ الأمر يتعلّق بشيءٍ مغايرٍ تماماً.

إنّ كانط يستند هاهُنا إلى أمرٍ واقع، إذ يلاحظ ما يأتي: إنّ الإنسان، سواء قام بواجبه أم لم يقُم به، يدرك معنى كلمة «واجب». إنّ هذه الكلمة تحملُ معنى بالنّسبة إليه. وإذا ما قرّر أن يفعل غير ما يمليه عليه واجبُه، فإنّه يكون على بيّنةٍ من أنّه لا يقوم بواجبه. وإلاّ فإنّه يغشّ نفسه. وحتّى بغشّه نفسه، فإنّه يدرك أنّ «الواجب» يحملُ معنىً ما بالنّسبة إليه.

ومن ذاك الأمر الواقع يستخلص كانط نتائج: إنّ كلمة «واجب» لا تحملُ معنىً بالنّسبة إلينا إلا إذا ما كنّا نريد التصرّف وفقَها أو ضدَّها. أمّا إذا كنا لا نملك هذه الإمكانية، فلا الفعلُ «يجب» ولا الكلمة «واجب» سيحوزان معنًى بالنّسبة إلينا. إنّ الواجب الأخلاقيّ يفترض أنّه علينا أن نقرّر بالضّرورة هذا القرارَ أو ذاكَ. على أنّ إمكانية هذا الاختيار هي ما يسمّى «حريّة». إنّ العبارة «تستطيع، لأنّه يجب عليك»، تعني في العمق: «إنّك ذاتٌ حرّةٌ، لأنّك تعثر في نفسك على معنى الواجب».

إنّك تحاول الإنكار، تحاول أن تقول إنّك لست حرّاً. تتوسّل بعلم النّفس، وعلم الأحياء، وعلم الاجتماع، لتبرهن على أنّك لستَ حراً، وأنّك بالتّالي بريء من أفعالك وغير مسؤولٍ عنها، سواء والحيوان. لكن هل تحوز كلمة «واجب» معنىً بالنّسبة إليك؟ إذا ما كان لها معنىً، فإنّ مردّ ذلك إلى كونك كائناً حراً، وإلاّ لما كان لها من معنىً. «تستطيع، لأنّه يجب عليك». شئتَ أم أبيتَ، إذا ما كانت العبارة «يجب عليك»، أي «الواجب»، تحمل معنىً بالنّسبة إليك، فليس بوسعك أن تنكر صادقاً أنّك ذاتٌ حرّة.

ذاك هو معنى العبارة. إنّ لها **معنى وجودياً، أكثر منه أخلاقياً**. إنّها، بمعنىً ما، تتعلّق بالطّبيعة الجوهرية للكائن-الإنسانيّ وتمنعنا

من أن نتخلّى عن حريّتنا. بإمكانك أن تكون حراً، ما دمتَ تملك حسَّ (معنى) الواجب.

حين يُتطرّق إلى إيتيقا كانط، غالباً ما تُذكر **مسلّمات العقل العمليّ الثلاث**. عن أيّ مسلّمات نتحدّث؟ نعرفُ مسلّمات الهندسة الأُقليديّة. إنّ المسلّمة هي ضربٌ من المبدأ الذي نضعهُ في بداية نسقٍ فكريّ، والتي تهدف إلى البرهنة على ما يأتي بعدها في التدليل، دون أن يكون بمقدورنا البرهنة عليها هي نفسها. إنّها تختلف عن الأكسيوم: الأكسيوم أيضاً لا يمكن البرهنة عليه، لكنّنا نعتبره من البداية بديهياً بنفسه. أمّا المسلمّة، فليست بديهية بنفسها، ولكنّها تظلّ ضروريّة لكلّ ما يليها من عمليّات. يتعلّق الأمر إذن باتّفاقٍ ينبغي القبول به ضرورةً. إنّ **مسلّمات العقل العمليّ الثلاث** هي ثلاثة شروطٍ لا مندوحةَ عنها حتّى يحوز «واجبُ» العقل العمليّ معنىً. إنّها، في العمق، تجيب، على مستوىً آخرَ، عن الدّهشة الفلسفة التي رأيناها مصدراً **لنقد العقل الخالص**: **كيف يمكن عموماً قيامُ واجبٍ لا-مشروطٍ؟**

في العبارة «تستطيع، لأنّه يجب عليك»، عرفنا أحد الشّروط: إنّه شرط **الحريّة**. إنّ العقل الأخلاقي، مع أوامر الواجب التي ينطوي عليها، لا يحوز أيّ معنىً ما لم نقرّ بالحريّة. تلك هي أولى مسلّمات العقل العمليّ.

ينبغي الآن أن نستذكر الوضعية التي كنّا قد ألفينا فيها أنفسنا عند نهاية **نقد العقل الخالص**. كنّا قد درسنا شروط المعرفة، أي صيغها **القبلية**. وكنّا قد وصلنا إلى المتناقضات الشّهيرة، حيث وجدنا أنفسنا من جهة أمام القضية القائلة بوجود **حريّةٍ في العالم**، ومن جهة أخرى

أمام القضية التي تقول إنّ **كلّ ما في العلم يخضع للحتمية**. يحلّ كانط التناقض السّابق على النحو الآتي: إنّ عالم التجربة، أي عالم الظواهر، محكومٌ في كليّته بمبدأ السببية؛ لكن هذا الأمر لا يصدق إلا على مستوى الظواهر. وسبق أن أوردنا، **عند نهاية نقد العقل الخالص**، عبارة كانط القائلة إنّه انتهى إلى حصر المعرفة حتّى يفتح المجال أمام الإيمان (الاعتقاد). لقد حصر مجال المعرفة لأنّها لا تطال سوى الظواهر، والظواهر ليست الوجودَ بأكمله. إنّها ليست سوى الوجود كما نستطيع أن ندركَه عبر الصيغ **القبلية** للحساسيّة، وعبر الصيغ القبلية للفهم، وعبر الوظيفة التنظيمية التي تضطلع بها مبادئ العقل الثلاثة.

على أنّ العقل العمليّ يهتمّ بالأخلاق، والأخلاق، لكي يكون لها معنىً، تفترض وجود **الحريّة**. هل في ذلك إذن تناقضٌ مع سيادة السببية على مستوى الظواهر، [كما رأيناها] **في نقد العقل الخالص**؟ كلاّ، ليس في الأمر أيّ تناقضٍ إذا ما أقررنا بأنّ الحريّة ليست من الظواهر. (فلو أنّ الحريّة كانت ظاهرةً، أي واقعةً يمكن أن نصادفها على مستوى التجربة، لكانت، شأنها شأن غيرها من الظواهر، خاضعة للسببيّة).

ليست الحريّة إذن ظاهرةً. لكنّنا نعرف أنّها ينبغي أن توجد، لأنّها إحدى المسبقات التي يقوم عليها الواجب. إنّها، بمعنى ما، النقطة -والنّقطة الوحيدة- التي نصادف فيها، بحسب فلسفة كانط، **نوميناً**. ثمّ إنّ فعل «نصادف» ليس هو الكلمة المناسبة، لأنّنا لا «نصادف» الحريّة على الشّاكلة التي نصادف بها الظواهر، وإنّما نصادفها فقط في الفعل، في **القرار الأخلاقي**. حين نتصرّف أخلاقياً، حين نتّخذ قراراً أخلاقياً، نكون أحراراً. لكن ما إن نحاول

أن نلاحظ أنفسنا كذواتٍ للأفعال أو القرارات، أي: ما إن نتموقع كسيكولوجيين خارج أفعالنا وإزاءَها، حتّى نصير، بالنّسبة إلى جهاز معرفتنا، ظواهرَ. يصير فعلُنا، وإرادتنا، ظواهرَ، نلاحظُها في الزمان والمكان، وننظّمها ونربط بينها بواسطة السببيّة. كلّ ما كنا قد رأينا، في **نقد العقل الخالص**، أنّه يصدق صدقاً كونياً، يصدقُ هاهُنا أيضاً. وبالتّالي: حتّى وإن قام أحدنا بفعلٍ من الأفعال، بدافعٍ من الضمير الأخلاقي وحده، أي بالخضوع إلى الواجب القطعيّ الخالص، أي بحريّةٍ خالصة، فليس بوسعه أن يتهلّل لذلك. لأنّه في اللّحظة نفسها التي سيحاول فيها تأمّل حريّته، سينقلُ حريّتَه النومينية إلى مستوى الظواهر التي نعاينُها في الزمان والمكان. وهنا نرى الفكر الكانطي في كامل تطلّبه واستلزامه. ليس ثمّة أيّ تعارضٍ بين **نقد العقل الخالص ونقد العقل العمليّ**، ولا بين **الهيمنة الكليّة لمبدأ السببية على عالم الظواهر والحريّة التي يفترضها العقل العمليّ كمسلّمة**- شرط الإقرار بأنّ **الحريّة لا يمكن أن تكون إلاّ نومينا**ً. وبالتّالي هي لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة، وليس بمقدورنا أن نحوّلها إلى موضوعٍ، ولا أن نبلغ منها حالةَ رضا.

هكذا إذن تكون الحريّة أوّل مسلّمات العقل العمليّ. ويسمح لنا **نقد العقل العمليّ** بأن نقبل ذلك بدون أن نقع في تناقضٍ مع فهمِنا. ومع ذلك لا يقدّم أيّ دليلٍ على وجود الحريّة - ولا حتّى **نقد العقل الخالص** يسمح بذلك. إنّه يبيّن لنا فقط أنّ الحرية هي الشّرط الذي من دونه لن تحوز الأخلاقيةُ أيَّ معنىً. إنّها إذن «شرطٌ للمعنى»، مسلّمةٌ، غير مبرهنٍ عليها، غير مفنّدة، وغير قابلة للتفنيد، لكن لا غنىً عنها بالنّسبة إلى السيرورة الأخلاقية.

ولنفحص الآنَ **مسلّمة العقل العمليّ الثانية**. لكنّ الأمر يستلزم تهييئاً.

لم يكن كانط من أولئك الذين ينظرون إلى العالم نظرةً مفرطةً في التفاؤل. بل، بالعكس. لم يكن الرّجل يؤمن بوجود عدالة فورية. ذاك أنّ وجود عدالةٍ فورية، يستلزم أنّ الرّجل الخيّر ينبغي أن ينال جزاء خيره في هذه الدنيا، وبالمثل يعاقبُ الشّرير على أفعاله. والحالُ أنّه إن كان الأمر على هذا النّحو فإنّ إلزامية الواجب في ذاته تتقوّض: لأنّنا إن كنّا واثقين من الجزاء فلن تكون ثمّة أخلاقٌ خالصة. إنّ فكرة العدالة الفورية تتناقض مع الطابع اللامشروط للواجب القطعيّ. لا بل أكثر من ذلك: إنّ القيام بالواجب أمرٌ شاقّ، فنحن لا نفعل الواجبَ طواعيةً، وإنّما نفعله في شيءٍ من المعاناة والألم. ثمّة إذن، بالنّسبة إلى الإنسان، انفصالٌ بين الواجب والسّعادة؛ في الغالب الأعمّ يتطلّب الواجب أن نضحيَ بالسّعادة.

ومع ذلك، يقول كانط، ثمّة في وعينا الأخلاقيّ شيءٌ يستلزم أن يتوافقَ الواجبُ والسّعادة. وبما أنّ هذا الواجب ليس ممكناً في هذا العالم، فإنّنا نُلفي أنفسنا مضطرين إلى فتح بُعدٍ مُفارقٍ لعالم الظواهر. هكذا يكشف العقل العمليّ عن **مسلّمته الثانية: خلود النّفس**.

يظلّ هذا الخلود، عند كانط، شديد الغموض. فهو لا ينطوي على أيّ إمكانٍ لمكافأةٍ أو عقابٍ من شأنهما أن يجبرا الظلمَ الذي عرفناه في هذه الدنيا. وإنّما يعني فقط أنّه، فيما وراء الواقع الإمبريقي، يفتح البعدُ النوميني أفقاً يمكن أن يلتقي فيه الواجب والسّعادة. يمكن أن يكون ثمّة واجبٌ سعيدٌ، وأن يكون ثمّة نعيمٌ، لكنّه نعيمٌ مختلفٌ تماماً عن نعيم التجربة الموضوعية. وبما أنّه،

حسب كانط، لا إمكان لمثل ذلك على هذه الأرض، فإنّه ينبغي الإقرار بأنّ في النّفس شيئاً يتعالى على عالم الظواهر، أي يتعالى في المقام الأوّل على الزّمان. إنّ الخلود هو تحديداً: أن تتعالى النّفس على الزّمان. فأن يكون المرء فانياً معناه أن يعرف نهايتَه في الزّمان، أي أن لا يأمل في شيءٍ خارج الزّمان. على أنّ خلود النّفس لا يعني أنّي إن مُتّ الثلاثاء، سأكون ما أزال على قيد الحياة الأربعاءَ، وإنّما في موضعٍ آخرَ. كلاّ، إنّ المقصود هو أنّه في عالم النومين لا وجود للزّمان، وبالتّالي يصير من الممكن افتراض أنّ النّفس، عبر حريّتها، تكون خالدةً. وحده هذا الخلود يفتح أمامنا أفق مصالحةٍ ممكنة بين الواجب والسّعادة. ومثل هذا الأفق يظلّ ضرورياً كي تنسجم الأخلاق: ذاك أنّ الأخلاق تتطلّبُ العدلَ.

لطالما قيل إنّ كانط في **نقد العقد الخالص** كان قد أبان عن عقليةٍ حديثةٍ بشكلٍ مثيرٍ للإعجاب، عقلية بالمعنى العلمي للكلمة؛ لكنّه في نقد العقل العمليّ قد سقط في ضربٍ من اللاهوت الأخلاقوي، لاهوت يبلور أفكار تسلّي النّفسَ[1]، أفكار كان كانط قد منعها فيما قبل منعاً باتاً. ولاحقاً حاول العديد من المفكّرين أن يستلهموا بشكلٍ أحاديّ، إمّا من **نقد العقل الخالص**، أو من **نقد العقد العمليّ** - بحيث يجعلون أحدهما ينفي الآخرَ. على أنّي أرى، بالطّبع، أنّ كتبه النّقدية الثلاثة تسيرُ مجتمعةً (يداً بيد)، ولا يمكن أن نفهم أحدها فهماً حقاً في انفصالٍ عن الكتابين الآخرين، وأنّ كلّ واحدٍ منها يعطي غيره حمولته الفلسفية الأصيلة. وإلاّ، فإنّ الفصل بينها يجعلنا نتحدّث عن مفكّر آخر غير كانط.

---

(١) من السّلوى وليس التّسلية.

ينبغي إذن أن نفهم أنّ مسلّمة **العقل العملي** الثانية لا تتعارض بالمطلق مع **العقل الخالص**، كما أنّها **ليست مبرهناً** عليها **في العقل العمليّ**: وإنّما ينبغي فقط أن نقبها كشرطٍ لكي يحوز **العقل العمليّ** معنىً. لكن ينبغي أن نفهم خلود النّفس **ليس من جهة ضربٍ من الاستمرارية في الزّمان، وإنّما فقط من جهةِ الطّبيعة النومينية للنّفس**.

نصل الآن إلى مسلّمة العقل العمليّ الثالثة. ولنبدأ بهذا التّذكير: لقد بيّن لنا العقل المحض كيف نُدرك وحدة الموضوع بفضل مقولات الفهم القبلية، ثمّ كيف نتقدّم نحو إدراك كليّة الظواهر التي لا يمكن بلوغها، بواسطةِ المفاهيم المنظّمة للعقل. إنّ نقد العقل العمليّ يسير على المنوال نفسه: إنّه يفرض ضرورةَ وجود نقطةٍ تلتقي عندها كلّ القيم، أي يفرض نقطة التقاءٍ متعاليةً لكلّ العناصر التي تتأسّس عليها الحياة الأخلاقية. ونقطة الالتقاء تلك، هيَ الله. وهنا أيضاً يقول كانط: ليس بوسعنا أن نبرهنَ على وجود الله.

في نقد العقل الخالص، كان كانط قد أخضع البراهين التقليدية عن وجود الله إلى الفحص النقدي - فرفضها لأنّها تتعامل مع الله وكأنّما هو ظاهرةٌ من الظواهر. إنّنا لا نملك عن الله أيّ تصوّر واضح. وينبغي أن يكون لدينا تصوّرٌ ما عنه، أن نُمنَحَ حدساً عن الله؛ والحالُ أنّنا لا نملك ذلك. لذا نحن غير قادرين عن أن نقول في الله قولاً مؤكّداً. لا نملك لا أن نؤكّد وجودَه ولا أن ننفيَه. لا نملك إلا أن نلاحظ أنّ وجوده يعتبر شرطاً لكي تحوز الأخلاق العملية كلّها معنىً. وبالتّالي هو منخرطٌ في كلّ ممارسةٍ للأخلاق أو الحريّة.

هكذا يصير الله **مسلّمةً ثالثة**. إنّ نقد العقل المحض قد فسح

المجال اللازمَ للإيمان. إنّ من حقّ الإيمان أن يعلن عن نفسه حيثما تعلّق الأمر بعالم النومين؛ ذاك أنّ العلم لا يختصّ إلا بموضوعات عالم الظواهر (الفينومين). حين يضع نقدُ العقل العملي مسلّماتِه فإنّ الأمر لا يتعلّق إذّاكَ بمعرفةٍ وإنّما باعتقاد - لكنّه اعتقادٌ لا يتعارض مع المعرفة. تلكم هي العقلانية الكانطية.

في عالم الظواهر هذا، لا يعدُنا كانط بجزاءٍ ولا برضاً، ولا حتّى برضا الضّمير المرتاح أو اليقين. وإنّما يمنحُنا فقط إمكان أن **نؤمن من دون أن نتناقض**. ويبيّنُ أنّ هذا الاعتقاد يكون موجوداً أصلاً في السّلوك الأخلاقي، وذاك ما يظهر ما إن نتساءلَ جدياً عن طبيعة هذا السّلوك.

ينبغي أن نشير كذلك إلى إحدى السّمات المميّزة للفكر الكانطي: إنّ ما يسمّيه «الواجبَ»، أي ذاك الإلزام المطلق بالنّسبة إلى الضمير الأخلاقيّ، إنّما هو عندَهُ صنوُ «الحريّة».

يذكّرنا ذلك بشيءٍ سبق أن صادفناه في سياقٍ مغايرٍ تماماً، وبلُغةٍ مغايرةٍ تماماً، عند اسبينوزا. فحين درسنا فكرَ اسبينوزا، سعينا إلى أن نفهم أين تلتقي «الحريّة» و«الحتمية». عندهُ ليست الحريّة شيئاً آخر سوى الـ«نَعَم»، أي الانقياد المطلق للحتمية. ومثل هذا المنظور نصادفُه، في أشكالٍ مختلفة، لدى أغلب الفلاسفة الكبار. فإنّه يقع على طرفَي نقيضٍ مع ما بتنا نسمّيه اليومَ حريّةً، أقصد حريّة أن يفعل المرء ما يشاء، كيفَ شاءَ وأنّى شاء - أي الاعتباطية المطلقة.

كلّ من يتبنّى الرؤية السّابقة، سيرى في الواجب نقيض الحريّة. أمّا كانط فكان يقول: عندما تظنُّ أنّك تفعلُ ما تشاء، فإنّك في الواقع تستسلم لمبدأ السّببية الذي يسود عالم الظّواهر، العالم الذي تنتمي إليه أنت أيضاً بجسدك وحواسك وانفعالاتك. إنّك تخضع بالمطلق

إلى قوانين الطّبيعة، وسببيّتُها هي ما تسمّيه حريّةً. أمّا الحريّة الحقُّ بالمقابل، فتكمنُ في الخضوع للواجب، لأنّ الواجبَ وحده، بفضل حتميّته وكونيّته، يخترق عالمَ الظواهر حتّى يبلُغ عالم النومين، هناك فقط حيث تكون الحريّةُ ممكنةً. أن تكون حراً -حسب كانط- هو أن تثبت استقلالية إرادتك، والاستقلالية هي الفعل الذي لا يمليه سوى القانون الأخلاقي في حقيقته المطلقة.

نقد ملكة الحُكم

إنّ **نقد ملكة الحكم** أصعبُ في الفهم والتلخيص من **النّقدَين** الآخرين. وكما أسلفنا، يستلزمُ فهم كانط عدم الفصل بين الكتب النقدية الثلاثة لأنّها مشروطةٌ بعضُها ببعض: يتساءلُ **نقدُ العقل الخالص** حول ملكة المعرفة لدينا؛ **ونقدُ العقل العملي** حول إمكان قرارٍ أخلاقيّ؛ أمّا الثالث، أي **نقد ملكة الحكم**، فيتساءلُ حول كيف تكون لدينا عموماً **القدرةُ على إصدار الأحكام**.

والمفهوم الذي يحتلُ صدر النّقد الثالث هو مفهوم **الغائية**. نتذكّر أنّنا ساعةَ قاربنا فكر لايبنتز وقفنا على أنّ فكرتي الغائية والتناغم القائم سلفاً يحكمان مجملَ فكره. حتّى أنّه يمكننا القول إنّ جوهر الكون اللايبنيتزي بأسره، هو الغائية. ولقد رأينا أنّ كانط، قبل أن يوقظه هيوم من سباته الدّغمائيّ العميق، كان متأثّراً بفكر لايبنتز.

على أنّنا لا نعثر، بين مقولات العقل المحض، على الغائية. كيف السّبيل إذن إلى إقحام الغائية داخل نسق المقولات الذي ينصّ على أنّ السببية تحكم عالم الظواهر بأكمله؟ زد على ذلك أنّ الغائية لا وجود لها في **نقد العقل العملي**. لا بل إنّها مقصيّةٌ منه، مادام الفعل الأخلاقي، كما رأينا، يبرّره الواجب وحدهُ، دون أيّ اعتبارٍ

لغاية ما. يبدو إذن أنّ الفكر عند كانط (كما عند اسبينوزا) يرفض تأثير الغائية، الذي لا يتوافق مع سيادة الواجب الخالص.

لذلك يعالج **نقد ملكة الحكم**، من البداية إلى النهاية، وفي مختلف التمظهرات، الغائيةَ. لكن المشكل، مع كانط، يُطرح بطريقةٍ فضفاضة وصعبة، تبعاً لكونه يرفض الغائية رفضاً مضاعفاً: يرفضها عبر مبدأ السببية في **نقد العقل الخالص**، وعبر الطّابع المطلق للواجب في **نقد العقل العملي**. أين تجد الغائيةُ لنفسها موضعاً؟

في العرض الآتي، سأبتعد عن نصوص كانط، مع السّعي إلى أن أظلّ وفيّة إلى أفكاره الجوهرية. يتعلّق الأمر، بالنّسبة إلينا، بفهم لمَ يُطرحُ مشكل الغائية في الوقت نفسه ومشكل ملكة الحكم (بالمعنى المتضمّن في عبارة إصدارُ حكمٍ). إنّنا نصدرُ حكماً، على سبيل المثال: حاصل جمع اثنين واثنين هو أربعة. أو: الجدارُ أبيض. وإذ نفعلُ ذلك، ماذا يكون قصدنا؟ إنّنا نقصد أن يكون الحكم الذي أصدرناهُ **صادقاً**. إن الحكم، بمعنى كلّ عبارةٍ لفظية، تنطوي على غائية، إنّها تقصدُ هدفاً. باختصارٍ، **إنّ حقل التعبير اللفظي في مجمله محكومٌ بالغائية**. إنّنا نتحدّث كي نعبّرَ، كي نعرّف ونحدّد، كي نعلنَ عن شيءٍ؛ ومن دون هذي الـ «كَي»، سيكون الحديث بلا جدوى. حين نصوغ مبدأ أخلاقياً أو قانوناً علمياً، فإنّنا نصدرُ أحكاماً **لكي** يحوز ذاك المبدأ أو القانون معنىً. إنّ قدرتَنا على الحكم محكومةٌ **بالغائية**.

من المهم فهم ما سبق. إنّ الغائية، بالتّالي، في الوقت نفسه الذي تدخل فيه في علاقة تناقضٍ مع **النّقدين** الأوّلين، فإنّها تظلّ، من دون أن يتعلّق الأمر بها مباشرة، مؤسّسةً لما يجري بداخلهما. وهذا ما دفع كانط إلى أن يبحث في العالم عن موضوعٍ تكون الغائية

فيه بارزةً، كي يتجنّب التّناقض مع نفسه- وبعبارةٍ أخرى: كي تحوز الغائية إمكان أن تُذكر ضمن حدود العقل.

أذكّر: ليس على النّحو الذي أنحوه هنا يسير النّهج الكانطي حرفياً. إنّني أؤوّلُ؛ لكنّي أحسب تأويلي وفياً.

ينظرُ كانط، أوّلَ ما ينظرُ، في عالمَ الظّواهر. فيتساءل عمّا إذا كانت ثمّة ظاهرةٌ لا تكفي السببيّةُ لتفسيرها، وتستدعي بالتّالي تأويلاً غائياً. فينطلق إلى الاهتمام بدائرةِ **الكائنات الحيّة**، تلك الكائنات التي تعدُّ الأجزاءُ فيها ضروريّةً للكلّ، والكلُّ ضرورياً للأجزاء. وهنا يقول كانط، إنّ السببية، وإن كانت مقولةً كونية للطبيعة، إلا أنّها لا تعدُّ وحدها تفسيراً كافياً. إنّ عنصر «الحياة» ينطوي أيضاً، بما هو كذلك، على شيءٍ آخرَ، في المقام الأوّل هذه القدرة التي يتمتّع بها كلّ جزء، وكلّ عضوٍ من أعضاء الكائن الحيّ، نقصد قدرةَ أن يكون مفيداً للمنظومة بأكملها. إنّ هذه الوظيفة التي يضطلع بها كلّ عضوٍ خدمةً للمنظومة، والتي تضطلع بها المنظومة خدمةً لكلّ عضوٍ عضو؛ هذه العلاقة المتبادلة القائمة على غائية مستبطنةٍ، والتي تبدو كأنّما هي منغلقةٌ على نفسها؛ العلاقة التي نعثر عليها لدى الكائن الحيّ هي شيءٌ آخرُ غير السببية. في الطبيعة الظاهرية إذن، حيث تسود السببية الكونية والحتمية، ثمّة مع ذلك شيءٌ آخر، يتشكّل في صورة غائية مغلقة، وهي الكائنات الحيّة. إنّها أشبه ما تكون بجزرٍ صغيرةٍ من الغائية، داخل أقيانوس الحتمية السببية. لا ريب في أنّ حتّى الكائن الحيّ يظلّ خاضعاً للحتمية السببية؛ ويخضع، شأنه شأن الأجسام جميعها، إلى قوانين الفيزياء والكيمياء. لكن فيه ينضافُ شيءٌ آخر، إنّه تلك الحتمية التي تربط الكلّ بالجزء، المنظومة بالعضو.

ثمّ ينصرف كانط إلى الاهتمام بنوعٍ آخر من الموضوعات: فبعد

أن فكّر في الكائنات الحيّة بما هي شواهد على الحياة، ينطلق إلى اعتبار شاهد الجمال. إنّ الجميلَ **يتجلّى في صيغتين**: ثمّة الجميل الذي نصادفه في الطّبيعة، وثمة الجميل الذي نجده في أعمال بني البشر، أي في الفنّ. وفي الحالتين معاً نكتشف في الجميل غائية غير محكومة بالحتمية، ولا حتّى تابعةً لأيّ هدفٍ تقنيّ محدّد، وإنّما هي، على العكس من ذلك، **غائية حرّةٌ**، غائية تبعث فينا الانطباع بامتدادٍ لا حدّ له، امتداد إلى ما لا نهاية. إنّ الجميل يجعلنا نعيش غائية لا حدّ لها، غائيةً مفتوحةً، توازناً حياً - أو، على خلاف ذلك، نعيش في المهيب، نوعاً من التباين الذي يجعلنا في مواجهة المطلق.

في الكائن الحيّ نشهد اشتغال معنىً مُضمر: عضوٌ يؤدّي وظيفته بمعنى ما، بفضل الخدمة التي يسديها للكلّ. وبالمثل يحقّقُ الجميل فينا معنىً ما. إنّ العمل الفنيّ، هو، بمعنى ما، بلورةُ معنىً، بلورةُ غائيةٍ لا هدفَ لها. غائية بلا غاية، كما كان يقول كانط.

لن نمضيَ بعيداً في تحليلات كانط للجميل في الطبيعة، وللمهيب، وللجميل في الفنّ. ما نريده فقط هو أن نفهم أنّه كان يرى في تحليلاته تلك، بمعنى ما، نقاطَ ربط، ضرباً من العلامات. يمكن أن نفكّر، ها هُنا، بما كان ياسبرز يسمّيه «كتابةً مشفّرةً»: من حيث أنّ ثمّة كائناتٍ حيّة، وثمّة أعمال فنيّة، وثمّة جمالٌ - الكثير من العلامات التي تسمح لنا بأن نعتقد في إمكان وجود معنىً، وجود غائيةٍ للحكم، ممّا يسمح لنا بأن نفهم أنّنا بإمكاننا إصدار حكمٍ، وأنّ بإمكان الأحكام أن تحوزَ معنىً.

في الواقع، لا يتعلّق الأمر هنا بتقديم تفسير، لكنّ كانط يُرجع قدرتَنا على استعمال الكلام إلى شيء آخر. إنّ الكلام حقيقةٌ مذهلة؛

وهي، بالنّسبة إلى كانط، حقيقةٌ لا وجود لها إلا من حيث غائية المعنى - وهذه الغائية لا تظلّ غريبةً عن العالم حين نقرّبُها من الغائية المضمرة في الكائنات الحيّة، أو غائية الجميل في الطّبيعة وفي الفنّ. إذ تظهر إذّاك صلاتُ قرابةٍ تسمح لنا بأن نقرّ أنّ نمط التفكير هذا، ليس بالغريب كلّ الغرابة، ولا هو بالباطل، أو بالمعزول، بحيث لا تجمعه أيّ رابطة مع أيّ شيء. هي ذي، في اعتقادي، الوظيفةُ الأساسية **لنقد ملكة الحكم**. إنّه (أي نقد ملكة الحكم) يسعى جاهداً إلى الإجابة عن السؤال الثالث: «فيمَ بوسعي أن آمُل؟»

واسمحوا لي أن أضيف بعض الكلمات بخصوص كانط. إنّه، في نظري، أعظم الفلاسفة. لربّما بالإمكان أن نضع أفلاطون بجانبه. إنّ كانط هو عملاق الفلسفة، وذلك للطّابع الجذري الذي ميّزَ دهشتَه وتساؤله؛ وبفضل قدرته على أن يكشف الشّروطَ الجوهرية التي تحكم الشّرطَ الإنساني؛ وبفضل البساطة (الرّصانة/ الاعتدال) التي مكّنته، ليس من أن يتجنّب الإطلاقية المُرضية على مستوى الموضوعية النسبية، وإنّما أن يجعلها مستحيلاً؛ وبفضل شفافية عقله وأصالة إيمانه، اللذين جعلاه يلتزم، التزاماً صارماً، بالبقاء ضمن الحدود البشرية، وفي الآن نفسه يجعلنا نستشعرُ التّعالي.

ليس لأيّ منخرطٍ في الفلسفة أن يتجنّبَ كانط. بوسعنا القول إنّ آثارَه قد صارت اليوم جزءاً، لا غنىً عنه، من اللغة الفلسفية. لكنّ هذا لم يمنع من أن تصدر تُجاهه ردّاتُ فعلٍ عدائية، ومواقف رافضة سابقة على الفهم، ونقودٌ لا تبلغ حقيقة الفكر الكانطي، وإنّما فقط شبحَه. وبعضهم إذ يحاكمه من علٍ، من موقع معلمِي التلاميذ، يجعلونَه محقاً في هذه النقطة، ويسطّرون بالأحمر على تلك -معتبرين أنّها خطأ أو مغالاة.

وشائعةٌ تلك المقاربة التي تعزل هذا الجزء أو ذاك من مجمل متنه، تاركة البقية جانباً، فيمنحُ أصحابُها الجزءَ المعزول حمولةً خاصّةً ما كان كانط أبداً ليقبلها. وبعضهم اختزل كانط في صورة تافهة، صورة مجرّد ناطقٍ باسم عصره، عصر الأنوار، صانعٍ لعقلانية سطحية، ممّا يجعله في معزلٍ عن كلّ دراسةٍ معمّقة. وبعضهم يختزله في التجريد الأشدّ فراغاً، التجريد الغريب كلّ الغرابة عن الحياة [الواقعية]؛ وآخرون، على العكس من ذلك، يختزلونه في أخلاقياتٍ واحدةٍ موحّدة، أخلاقيات تملي على الإنسان قائمة من السلوكات الحرفية الجاهزة. إنّها أشكالٌ عديدة من سوء الفهم. في حين أنّ كانط ينتظر منّا شيئاً مغايراً. إنّه يطلب منّا أن نغوص عميقاً في تأمّلاته الأشدّ تجريداً، إلى أن نلبغ، عبرها، و«بمحاكاتها»، الوضعية الواقعية-المتعيّنة لإنسانٍ يعيش راهنية العالم. «الوضعية الواقعية-المتعيّنة»، أي أن يعيش وضعيته «هنا والآن» في هذا العالمِ الذي يجاهد في سبيل معرفته، والذي يفرض عليه اتّخاذ قراراتٍ أخلاقية، والذي فيه يأمل، (من غير أن يكون متيقّناً)، في متعالٍ يمنحُ حياتَه معنىً.

لقد سبق أن أشرت إلى أنّ فلسفة كانط شديدة التجريد، بحيث يصعب أن تتحقّق تمام التحقّق في حياة أيّ كانَ. لنأخذ مثلاً: يعبّر الواجب القطعي عن نفسه ببساطة على هذا النّحو: «عليك أن تقومَ بواجبك». «وهاهُنا -قد يُقال- صيغةٌ شديدةُ التجريد، صيغةٌ لا تعينُني في شيء، لا تخبرني البتّة بما عليّ فعلُه. إنّ كانط لا يعطي أيّ نصيحة، ولا يعبّر عن أيّ رأي. لمَ إذن كلّ هذا التجريد؟» لكن تحديداً: لو أنّ كانط أملى عليك ما ينبغي أن تفعل، لحرمكَ من تجربة التعالي، تجربة أن تخترق الواقع الفينوميني (واقع الظواهر)،

عبر الخضوع للواجب القطعي. وإذّاك سيحرمك من حريّتك الأشدّ تحقّقاً وتعيّناً، حريّتك الوجودية.

لنستعد مرّة أخرى الأسئلة الثلاثة التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل: «**ما الذي أستطيع أن أعرفه؟ ما الذي يجب عليّ فعله؟ فيمَ بوسعي أن آمُل؟**»

ما الذي أستطيع أن أعرفه؟ أستطيع أن أتعلّم معرفة الظواهر عبر عملية لا نهاية لها. فالواقع أنّ البحث العلمي لا يعرفُ حَداً. أستطيع إذن أعرف أنّي لن أعرف إلا الظواهر، وبالتّالي فإنّ معرفتي، هي من حيث طبيعتها، محدودة.

ما الذي يجب عليّ فعله؟ في كلّ وضعية متحقّقة ينبغي، هنا والآن، أن أستند إلى الواجب القطعي، الذي لا يتعارض مع حريّتي، والذي يتجاوز كلّ واقع فينوميني، فلا يفرض نفسه إلا باعتباره واجباً، واجباً وحده، بطابعه المطلق، يمنح فعلي صبغةً أخلاقية.

أستطيع أن أتوقّع نتائج أفعالي، لكن ليست تلك النّتائج هي ما ينبغي أن يحدّد قراراتي. لا بل بالعكس: إنّ تلك النتائج نفسها ينبغي أن أقيّمها في ضوء القاعدة الأخلاقية التي تقود إرادتي.

فيمَ بوسعي أن آمُل؟ من المسموح لي أن آمل في كلّ ما لا تمنعني معرفتي بالظواهر من أن آملَ فيه، وما يدعمه القانون الأخلاقي: **حريّتي؛ خلود النّفس**، من حيث طبيعتها النومينية التي تجعلها خارج الزمان؛ **ووجود الله**. لكن فوق ذلك كلّه، أستطيع أن آمل في وجود معنىً. وذاك أملٌ لا يتأسّس على أي معرفةٍ، ولا يمكن البرهنة عليه ولا دحضه: إنّه اعتقاد (إيمان).

من كانط إلى المثالية الألمانية

لقد غيّرَ كانط، تغييراً حاسماً، المناخ الفلسفيّ العام، وليس فقط في ألمانيا. إذ لم يعد من الممكن أن نتفلسف بعدَهُ مثلما كنّا نفعلُ قبلَه- لماذا؟

تذكير: بدأ كانط بالدّهشة أمام واقع العلم. إنّ العلم موجود [وقائم]، وهو مكوّنٌ من جملةِ أحكامٍ ضروريّة وكونية، وبالتّالي ذات طابعٍ **قبْلي**. كيف نفهم أنّ أحكاماً **قبلَية** تتوافق مع التّجربة؟

تلكم كانت نقطة انطلاق **نقد العقل الخالص**: الدّهشة أمام كون العلم يكتشف قوانين تتوافقُ معها التّجربة. لماذا يعتبر هذا التوافقُ مشكلةً؟ أكثر من أيّ مفكّر من بين سابقيه، أقام كانط فصلاً مطلقاً ما بين الذات والموضوع - ما درجنا على تسميته مُذّاك «انفصال الذّات-موضوع».

إنّ الصيغ والمقولات **القبْلية**، التي بحسبه، تسمح بإمكان قيام المعرفة، لا تمكّننا من معرفة إلا الظواهر (الفينومين)، ولا نستطيع مطلقاً أن نعرف بواسطتها، ما يسمّه هو بلغته، عالم النومين. يتعلّق الأمر إذن، فيما يخصّ نتائج العلم، بتصوّر متقشّف. إنّ البحث العلميّ لا يمكن أن يتوقّف أبداً، فهو لا يعرف الاكتمال، وينبغي أن يتواصل إلى الأبد. ومن جهةٍ أخرى ثمّة شيءٌ يمنع عليه الخوض

فيه، وهو معرفةُ النومين، أي الوجود في ذاته. إنّنا لا نعرف الواقع إلا من حيث ظهوره لنا عبر المكان والزّمان والسببية. بالنّسبة إلى المعرفة إذن، نكون في وضع تقشّف مبدئيّ. ومن جهة أخرى، على مستوى الأخلاق، يصرّ كانط على أنّ الفعل، إن أراد أن يكون أخلاقياً، ينبغي أن لا ينقاد إلا إلى صوت الواجب. وهنا أيضاً لا يمكننا أن نستسلم إلى الرضا المطلق: فأن نستسلم لذلك يعني أن نسقط في ضربٍ من تأمّل الذّات، إلى الانفصال ذات-موضوع، على مستوى الأحكام الافتراضية، وبالتّالي المعطى الإمبريقي مع ما يفرضه من شروط: مكان، زمان، سببية. أي أنّنا سنسعى إلى أن ننظر موضوعياً في ظواهر باطنية، دون أن يكون لدينا أدنى إمكان لبلوغ نومين الحريّة. وبالتّالي، فإنّ الالتزام المطلق بالأخلاق لا ينطوي على الإقرار بأيّ مكافأةٍ. كانط لا يرافع إلا عن [إمكانية] أملٍ: أن تتعالى النّفس على الزمان، وبالتّالي تبلغ ضرباً من الخلود؛ أنّه «في مكان ما» يلتقي «الواجب» و«الرّغبة» في شكلٍ رضاً. ومن المسموح لنا أن نأملَ في وجود الله.

إنّها فلسفةٌ تتركنا، ضمن حدود شرطنا البشريّ، مفعمين بالحنين. فهي لا تنزعنا من شرطنا الإنسانيّ، إذ لا نصادف اللامشروط إلا في صورة واجبٍ. وبهذا المعنى يمكن أن نقول إنّ فلسفة كانط تتموقع على ذروة الشّرط الإنساني. وربّما تكون طريقة التفكير هذه هي الفلسفةُ بامتياز: إذ هي لا تنقاد لا إلى العلم ولا إلى اللاهوت، وإنّما هي تتحرّك على الذروة، في وضعيةٍ غير مطمئنةٍ ومتقشّفة. بالكاد نستطيع أن نقف حيثما يقفُ كانط، مع الكثير من الرّفض والكثير من المتطلّبات. وهذا يعني أنّه من الصّعب أن يكون الواحد منّا إنساناً، ما إن يكشف عن الشّرط الإنسانيّ. قويّةٌ هي

غوايةُ الاستسلام، أن نترك أنفسنا ننزلق من فوق تلك الذروة، باتّجاه هذا المنحدر أو ذاك. لكن أيُّ منحدرَيْن هما؟

على أحد المنحدرين، سارَ الفلاسفةُ بعد كانط على نهج **إقصاء النومينات**. زعموا أنّ كانط أقحمها إقحاماً في نسقه، ولم تكن ضرورية بالنّسبة إليه. وبما أننّا لا نصادفُها قطّ في التّجربة فإنّها لا تتمتّع بأي وجود واقعيّ بالنّسبة إلينا. فانتهى أولئك المابعد-كانطيّون إلى إنكار كلّ واقعٍ جوهريّ (ماهوي)، كلّ وجودٍ في ذاته. وحده الواقع الإمبريقي، واقع التجربة، يبقى. المعرفة الوحيدة المشروعة هي المعرفة التجريبية.

وهكذا نلفي أنفسنا أمام علمٍ، افتراضياً، هو مطلقٌ وشموليّ، علم صحيحٌ أنّه لا يوجد بعد، لكنّه يملك كلّ المشروعية في أن يدعيَ إمكان أن يصير شاملاً ومطلقاً. كلّ شيءٍ يختزل إلى المحايثة. كلّ شيء تجربة. أما التعالي (النومينات الكانطية)، فلا وجودَ لها. أمّا على المستوى الأخلاقي، فليس من بوصلةٍ موجِّهةٍ إلا المنفعة. النّجاح يستتبعُ القيمةَ. وعلى مستوى الفعل ليس ثمّة من قيمٍ قبْلية، قيمِ ذاتِ مصدرٍ متعالٍ، وإنّما ثمّة فقط القيمُ التي يُتحقّق منها أثناء الحياة الفردية أو الجماعية. ومُذّاك يُصارُ إلى الاكتفاء بأخلاق إمبريقية كليّاً.

هو ذا أحد المنحدرين. وفيه نعثر على الكثيرين، ممّن انتشر تأثيرهم متجاوزاً حدود عالمِ الفلاسفة، فغزا الحسّ الأخلاقيّ لمعاصرينا.

لكن ثمّة أيضاً المنحدرُ الآخر. فقد حدث ردّ فعلٍ معاكسٍ، لم يعد يهتدي أبداً بالمعطى الموضوعي، وإنّما يوجّه بوصلته شطر

الذّات فحسب. لقد رأينا كيف أنّ الذات عند كانط، تشكّل تجربتَه عبر صيغه القبلية، وتشكّل [تبعاً لذلك] الطبيعة بأكملها. كما أنّ الحسّ الأخلاقيّ يظلُّ منغرزاً في الذّات الأخلاقية كما هي، أي في حريّتها. ومع ذلك، يرى كانط أنّ هذه الذّات لا تظلّ غير قادرةٍ على معرفة الشيء في ذاته، فحسب، وإنّما لا تعرفُ أيضاً الحسّ الأخلاقيّ الخالص. لا ريب في أنّ بوسعها أن تنجز الفعل الحرّ، الذي بواسطته تبلغ الواقع النوميني، لكنّها أبداً لن تتمكّن من معاينته. وعليه، حين ترك المفكّرون، بعد كانط، أنفسهم ينزلقون على هذا المنحدر الثاني، فقد أجازوا لأنفسهم، بما هم ذواتٌ، ما لم يكن يجيزُه كانط، أي معرفةَ الواقع النوميني والتحكّم فيه. وهاهنا ما كان كانط يعتبره شروداً في ما هو خيالي، أي ما كان يسمّيه فيلسوفنا - ومن بعده ياسبرز- Schwärmen. وتعني Schwärmen هذه، استخدام الفكر بما يؤدّي إلى التيه فيما وراء حدود ما يمكن للإنسان أن يعرفه معرفةً مشروعةً وصادقة. إنّهم يعتبرون أنفسهم بمثابة ديميورغوس[1] للمعرفة والقدرة، يدّعون الارتفاع إلى مستوى الإله.

يدّعي هيجل على سبيل المثال أنّ بإمكانه إعادة التفكير في ما كان يفكّر فيه الإله قبل بداية الخلق.

في حين أنّ أحد أهمّ مقاصد الفلسفة الكانطية كان هو البرهنة على استحالة المعرفة المطلقة، وإبراز أسباب ذلك. بالإمكان أن نقول إنّ كانط يضع الإنسان في حدوده الإنسانية المضبوطة. لكنّه إذ يعمل على ذلك فإنّه يغذّي الأمّل الدائم في إمكان انتهاك هذه الحدود. إنّ هاتين السمتين: الخضوع لحدود الشرط البشري، وتغذية الحنين إلى مجاوزتها، تدينان بقوتهما إلى الفكر الكانطي.

---

(١) أو خالق الكون المادي، لفظ غنوصي، يشار به إلى فيضٍ من فيوض الرّب.

عادة ما يقال إنّ كانط يمثّل قمّة «الأنوار». وبالأنوار، نشير إلى الإيمان المتفائل الذي كان يضعه عصرهُ في العقل الإنساني حصراً، بوصفه الأداة الملائمة لمعرفة العالم، دون أيّ مساعدةٍ من أيّ مصدرٍ آخر غير طبيعي أو لا عقلاني. فالعقل مكتفٍ بذاته في معرفة الأخلاق، والدّولة، والدّين؛ وكافٍ لضمان -إن حرصنا على أدنى درجةِ الاستعمال الصحيح له- تقدّم البشرية. وبالتّالي، يصير الإنسان مستقلاً، ولا غاية للإنسانية إلا ذاتُها، أي أنّها لا ترمي إلا إلى تحقيق ازدهارها.

ينبغي أن نفهم، أنّه بهذا المعنى، لا يمثّل كانط ذروةَ عصر الأنوار؛ إنّما هو مجاوزتُه.

فهو يجعل الإنسان ينخرط في سيرورة لا نهاية لها، في معركة لن تعرف مآلاً؛ سيرورةٌ لا تؤمُّ شطرَ الخارج، وإنّما شطر الدّاخل؛ معركةٌ يخوضها الإنسانُ ضدّ محدوديّته وضدّ نسبيّته، محدوديّته ونسبيّته اللتان ينبغي عليه مع ذلك اكتشافهما ومعرفتهما. لذا فإنّ كانط حين يتحدّث عن السّبُل التي تنفتح أمام الإنسان، فإنّه ما يلبث أن يقحم عوامل الحصر، والقطيعة، والانقطاع، واللا-كليّة. وحين يبرّر هذا الجهد الذي ينبغي للإنسان أن يضطلع به، إلى ما لا نهاية، باعتباره ضرورياً، ضرورةً تفرضها حدوده المتعذّرة التجاوز، وقطائعه التي لا تندمل؛ فإنّه يؤكّد نفسه كمفكّر ضدّ النّزعة الديميورغوسية[1]، بالمعنى الأعمق للكلمة. فليس للإنسان أن يدّعي مزاحمة الخالق. فهو لا يولّد شيئاً في الوجود-في-ذاته، لا يضيف إليه شيئاً. وبالمعنى الأنطولوجي، لا تنطبق عليه صفة الخلق بالمرّة.

(١) راجع الحاشية السّابقة.

وهذا الحصرُ هو ما ناضل ضدّه لاحقو كانط. فبمجرّد رحيله، اجتاحت الفلاسفة الشّباب حمّى تنتمي إلى مجال الرّوح. فلم يعودوا يهتمّون -كما كان يفعل كانط- بتملّك منهجٍ. وما عادوا يحفلون بتدقيق تمايزات الفكر المتعالي إذ يفكّر في القبليّ، ولا حتّى بالحدود الصارمة التي يفرضها الانفصال ذات-موضوع. وهاهُنا نلفي أنفسنا ضمن مناخ المثالية الألمانية.

صحيح أنّه لطالما صُنِّفَ كانط ضمن هؤلاء المثاليّين، بسبب الأهميّة البالغة التي منحها لنشاط الذّات. لكنّها، لعمري، إحدى التماثلات الخدّاعة والتي لا مبرّر لها. ذاك أنّه من المهمّ أن نفهم كانط في تميّزه، في تفرّده، وعلى قمّة[1] فكره.

تضمّ المثالية الألمانية ثلاثة فلاسفة عظام: فيشته، وشيلينغ، وهيجل. ولن نعالج في هذا الكتاب، من الفلاسفة الثلاثة، سوى هيجل الذي كان له تأثيرٌ عميقٌ، ومتنوّعٌ تنوّعاً مدهشاً، مارسهُ في شتّى الاتّجاهات وبلغ مداهُ حتّى فكر عصرنا هذا.

---

(١) تشبيها بقمّة الجبل، وتقصد عدم الانزلاق على أحد المنحدرين اللذين أشارت إليهما في بداية هذا الفصل.

جورج فيلهيلم فريدريش هيجل
(١٧٧٠-١٨٣١)

حين انطلقت الثورة الفرنسية، كان كانط في الخامسة والستّين من عمره، بينما هيجل بعدُ في التّاسعة عشرة. وكان الفلاسفة الألمان الشّباب متحمّسين لما يجري في فرنسا. كانوا أيضاً شغوفين بفلسفة كانط، لكنّهم لم يكتفوا بها. كانت فلسفته بمثابة الفجر بالنّسبة إليهم، في حين كانوا هم يطلبون الشّمسَ ساطعةً.

فبينما يدّعون أنّهم يواصلون عملَ كانط، ابتعدوا جذرياً عن جوهره. وذاك ما أحسّه كانط نفسه. ففي نظره، هم لم يفهموا بالمرّة ما كان يسعى إلى إيصاله. لقد شدّد دوماً على أنّ الذّات العارفة لا يمكن أن تضيف إلى الوجود أيّ شيء: إنّها تصوغ، بواسطة قبليّ العقل الخالص، عالم الظواهر، من حيث شكله فقط، وليس من حيث وجوده. وكان يعلّمُ أيضاً أنّه من المستحيل أن نستخدم الفهم ما لم نغذّيه بالمدركات الحسيّة. ينبغي أن يُمنح الفهمُ حدوساً حسيّةً؛ تلك الحدوس التي لا يحوزها الفهم في ذاته. وكان يضيف أنّ كلّ من يدّعي امتلاك حدوسٍ عقلية، أي مدركاتٍ عقلية مباشرة، لن يكون مصيره سوى الضلال في الوهم (Schwärmn)، في العجائبيّ.

والحالُ إنّ أولئك الفلاسفة كانوا يدّعون، كلّ الادّعاء، أنّهم

يملكون حدوساً عقلية تمكّنهم من إدراك حقيقةٍ، تكادُ تكون صوفية، ومع ذلك هي عقلانية. لقد كان هيجل [على سبيل المثال] يعتقد في إمكان أن يفكّرَ أفكارَ الإله - وهو ما كان كانط ليرفضه أشدَّ الرّفض. لقد كان لهذه الطّريقة في انتهاك الحدود عواقب وخيمةٌ، كما سنرى.

لقد بنى هيجل نسقاً فلسفياً هائلاً، هو ثالث أكبر نسقٍ في الفلسفة الغربية، بعد نسقَي أرسطو في العصور القديمة وتوما الأكويني في العصور الوسطى.

وُلد هيجل في شتوتغارت، وكان ابناً لموظّف. درس في الوقت نفسه مع شلينغ وهولدرلين. وبعدما كان مدرّساً، صارَ أستاذاً بجامعة يّنا Iéna، وما لبثت شهرتُه أن طبّقت الآفاق. وكان عصره عصر الرومانسية الألمانية. يقدّم نسقُ هيجل نفسه كصرحٍ عبقريّ. يريد أن يكون نسقاً كليّاً، يحوط كلّ شيء. فبالنّسبة إلى هيجل، إنّ فكراً لا يحوط كلّ شيء، هو فكرٌ لا يمكن أن يكون صادقاً. وها هُنا يتموقعُ فيلسوفنا على طرفي نقيض مع كانط الذي كان يجعل التحديدَ شرطاً من شروط الصدق.

يرى هيجل أنّ وحدَه الفكرُ الكليُّ يستطيع أن يستهدف الحقيقة. لكن، كيف السّبيل إلى الإحاطة بالكلّ؟ الواقع أنّه بالنّسبة إليه، وكما صاغ هو بنفسه «كلّ ما هو واقعيٌ عقليٌ، وكلّ ما هو عقليٌّ واقعي». بعبارة أخرى: إنّه يضع تماهياً كليّاً بين الواقعيّ والعقليّ.

بالطّبع، إنّ إثباتاً كهذا، لا يمكن أن نقيم عليه «البرهان» مباشرةً. لذا فإنّ هيجل يسعى بالأحرى إلى إبرازه. ولأجل ذلك لجأ إلى عدّة معطياتٍ ملموسة. إنّ بناء النّسق الهيجيلي، لا يشبه في شيءٍ فلسفةً هزيلةً، مجرّدة وعقليةً محضاً. وإنّما هو يستمدّ من التّاريخ حشداً من الوقائع والأحداث، و، متموقعاً في عصرهِ، يسلّط عليها

الضوء كي يجعل منها أدواتٍ لنسقه. وقياساً إلى كون تلك المعطيات الواقعية تجد موضعاً مضبوطاً في النّسق الذي بناه هو مسبقاً، فإنّنا قد نعتقد في أنّها تؤيّدُه. لا يتعلّق الأمر هنا إذن بحجّة وجودية ولا بحجّة عقليةٍ. ومع ذلك ينجح هيجل في ليِّ عنق معطياتِ الواقع وجعلها تنقاد لفكره النسقيّ، معزّزاً بذلك المقدّمات نفسها التي منها انطلق النّسَق.

إنّ نسقاً كهذا، نسقاً يستند إلى المبدأ: «كلّ ما هو واقعيٌّ عقليٌّ، وكلّ ما هو عقليٌّ واقعي»، يسمّى نسقاً شموليا-عقلياً panlogique؛ (pan) تعني بالإغريقية «الكلّ»، ومنها panthéisme (وحدة الوجود)، التي تعني « كلّ شيءٍ الله»؛ وعلى المنوال نفسه تشير شمولية-عقلية إلى أنّ «كلّ شيءٍ منطق»، أيّ أنّ كلّ شيءٍ يطابق العقل. إنّه تصوّر يقصي كلّ ثنائية بين «الواقع» و«العقل».

قد نتصوّر إذن أنّنا، مع هيجل، نكون أمام وضعية بارمنيدية (نسبةً إلى بارمنيدس). والحال أنّه على النقيض من ذلك، وكما سنرى لاحقاً، لطالما قُرِن بهيرقليطس - وهذا لأسبابٍ ثلاثةٍ وجيهة.

ما يهمّ الآن هو أنّنا وقفنا على نزعته الشمولية-العقلية، وهو ما يعدّ سمةً غريبةً بالنّسبة إلى هذه الفلسفة: كلّ ما هو واقعيٌّ عقليٌّ، وكلّ ما هو عقليٌّ واقعي. لكن ينبغي أن نضيف فوراً ما يلي: إنّ هيجل يضع في قلب الواقع، كما في قلب العقل نفسه، كلّ ما كان يُعدُّ دوماً نفياً للعقل والمنطق، ألا وهو: **التناقض**.

إلى حدود هذه اللّحظة، ظللنا نعتبر المتناقضَ نقيضاً للمنطق. وحين كان هرقليطس يتوسّلُ بالتناقض لكي يصف الواقع كصراعٍ بين المتناقضات، فإنّه كان يتعارض -بمعنى ما- مع القاعدة الجوهرية للمنطق - وذاك ما لم يفوّت بارمنيدس الفرصة ليردّه عليه. كان

بارمنيدس يقول: لا يمكن أن نقول في آنٍ «الوجود موجود» و«اللا-وجود موجود». إنّ التناقض إذن هو نقيض العقل، نقيض اللوغوس، بل نقيض الوجود نفسه. أمّا بالنّسبة إلى هيجل، فإنّ التناقض يحتل مكانةً مركزيةً، وبهذا **التناقض المركزيّ** تحديداً يصير بإمكانه أن يحفظ نزعته **الشمولية-العقلية** التي تُماهي بين الواقعي والعقلي. وبديهيّ أنّ هذا الأمر غير ممكن إلاّ عبر سيرورة، عبر استدلال، عبر صيرورة. نتذكّر أنّ الأمر كان يتمّ، عند هرقليطس عبر الصّراع، أي عبر صيرورة. وعند هيجل تكون الصيرورة هي **التّاريخ**. بوسعنا أن نقول إنّه، في قلب النّسق الهيجلي، ثمّة خطاطة فكرٍ منبعها حسٌّ متيقّظٌ بالتّاريخ.

لقد صادفنا من قبلُ فلاسفةً استلهموا تفكيرهم من نموذجٍ ذي طبيعيةٍ رياضية - لنتذكّر هاهُنا أفلاطون، والفيثاغوريّين، وديكارت. وصادفنا فلاسفةً كان «العلم» يعني بالنّسبة إليهم في المقام الأوّل الفيزياء؛ كانط على سبيل المثال. وآخرون كان يبدو أنّهم يستلهمون من البيولوجيا على وجه التخصيص - نذكر، على سبيل المثال، أرسطو الذي بلوَر بناءً شبه بيولوجي يمثّل الوجود في كليّته -، أو لايبنتز ومونّاداته ونزعته الغائية. أمّا هيجل، فيستلهم من التّاريخ. ونستطيع القول إنّ أحد أهمّ وجوه التأثير الذي مارسه الفكر الهيجلي على العصر الحديث، هو الدلالة الحاسمة، بل حتّى المفرطة أحياناً، التي يتّخذها التاريخ ضمن فكرنا.

إنّ التناقض إذن، كما رأينا، يوجد في صلب الواقعي والعقليّ، وتتمّ مجاوزته عبر السيرورة التي تحدث فيه. بفضل التناقض، وعبره، يحدث شيء، يقع حدثٌ. يبدو هذا الأمر، للوهلة الأولى، مستعصياً على الفهم. لننظر إذن بدايةً إلى الخطاطة التي يتبعها الفكر

الهيجلي، في شكله المجرّد. بعد ذلك سنرى نهجه على نحو ملموس أكثر.

لكي نرى بوضوح بنية هذا الفكر، لنتخيّل ثلاث دوائر، وداخل هذه الدوائر الثلاث ثلاثُ دوائرَ أخرى أصغر، وداخل الثلاثِ دوائر الأصغرِ ثلاثُ دوائر أصغر منها، وهكذا، إلى ما لا نهاية تقريباً. توضّح لنا الخطاطة التي تخيّلناها أنّ تفكير هيجل يجري في شكل دوائر، ويجري بإيقاع ثلاثيّ، وهذا الإيقاع الثلاثيّ يشكّل **ثالوثاً**، هو ثالوث هيجل الشّهير، المؤلّف من: **القضيّة**، **ونقيض القضيّة**، ثمّ **التركيب**.

لنباشر فوراً مثالاً من منطق هيجل. ويتعلّق الأمر بمنطق مخصوص جداً؛ ليسَ منطقاً صورياً، على شاكلة منطق أرسطو، أو المنطق الذي ما يزال يُمارسُ حتّى أيّامنا هاته؛ وإنّما يتعلّق الأمر **بمنطق جدليّ**. وسنرى لاحقاً المعنى الذي تحوزه، لدى هيجل، كلمة «جدل (دياليكتيكا)».

إنّ منطقه الجدليّ يتبلور انطلاقاً من مفهومِ الوجود. إذا ما كان على مفهوم الوجود أن يغطيَ الوجود في كليّته، فإنّه ينبغي أن ينطبق على كلّ ما يدخل في الوجود؛ أي كلّ ما يقع، بمعنى ما، تحت المفهوم المنطقيّ للوجود. وبالتّالي ينبغي أن ينطبق هذا المفهوم على تفاحةٍ، مثلما ينطبق على مبدأ، أو حُكمٍ، أو أيّ موجود آخر، مهما كانت طبيعته. لكن لكي يغطّيَ مفهوم الوجود كلّ الموجودات، لكي يحظى بامتداد لا متناهٍ، ينبغي أن ننزع عنه كلّ صفةٍ أو تحديد خاصّ. فلو أنّه كان يتحدّد بأيّ خاصية، مهما كانت، فإنّه لن ينطبق إلا على الموجودات التي تدخل تحت تلك الخاصية.

لكي يكون شاملاً إذن، لا ينبغي لمفهوم «الوجود» أن يحمل أيّ صفة. لكنّ هيجل ما يلبث أن يستطرد: «لكن إذن، إنّ الوجود المطلق، الوجود الذي لا يحمل أيّ صفة، لا يتميّز بأيّ شيءٍ عن **اللا-وجود**. الوجود مطابقٌ **للاّ-وجود**؛ ما الذي يمكن أن يميّز الوجود عن للا-وجود إذا ما كان الوجود لا يملك أيّ صفةٍ؟ هل سيتمتعُ [ويتميّزُ] بصفة الوجود؟ حتّى هي لا يتميّز بها. إنّ الوجود الخالص، الوجود المنطقيّ الخالص، هو نقيض اللا-موجود، لكنّه في الآن ذاته نفس الشيء تقريباً. لدينا هنا إذن كلمتان، إحداهما تمثّل **القضيّة**، والثانية **نقيض-القضية**، أي النّفي الجذري لهذا الوجود (القضية) بواسطة اللا-وجود (نقيض القضية) -. وهذا يعني أنّنا لم نرَ إلى الآن شيئاً من **الواقع**. إنّ أوّل **تركيبٍ**، يجعلنا نقترب شيئاً ما من الواقع، هو التركيب الذي يجمع في آنٍ الوجود واللا-وجود: ألا وهو **الصيرورة**.

إنّ أوّل ثالوث بالتّالي هو: الوجود، اللا-وجود، الصيرورة. لماذا الصيرورة؟ لأنّ فيها، في آنٍ، الوجود واللا-وجود. الصيرورة هي الانتقال من أحدهما إلى الآخر، من الوجود إلى اللا-وجود، أو من اللا-وجود إلى الوجود. داخل الصيرورة ثمّة شيءٌ ما يتبدّل، شيءٌ ما ينتقل من الوجود إلى اللا-وجود، وشيء ما ينتقل من اللا-وجود إلى الوجود. شيءٌ ما يتبدّل إذن: شيء ما يحدث. ثمّة تاريخ، حدث، سيرورة. ذلكم هو أوّل ثالوث هيجلي.

هذا الثالوث - القضية، نقيض-القضية، التركيب - يوجد في كلّ مكانٍ ضمن الفكر الهيجلي؛ إنّه يشكّل، بحسبه، الخطاطة الجوهرية للتفكير، وبالتالي للمنطق. وليس المنطق فقط، وإنّما حتّى الصيرورة الواقعية تتحقّق تبعاً لتلك الخطاطة نفسها.

الوجود هو القضية، واللا-وجود هو نقيض-القضية. وبينهما يحدث ما يسمّيه النّفي. إنّنا نسعى ها هنا إلى أن نحدّد بدقّة الدّور الذي كان يُسندُه هيجل، داخل نسقه، **للسّلب**. **إنّ السّلبَ فعّالٌ ومنتج، إنّه محرّك الصّيرورة.**

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ هيجل يتموقع في قلب العصر الرومانسي. وإنّ هذا الدّور الذي يلعبه السّلب لذو طابع رومانسيّ عميق. لنأخذ، مثلاً، عبارة غوته الشّهيرة، في قصيدته "selige Sehnsucht": «يموت فيصير.» إنّ النّفي، السّلب، الفناء، الموت، هي النوابض التي بواسطتها يصير ما ينبغي أن يصير. بواسطة النفي فقط يولد من القضيّة نقيض-القضيّة؛ وحده النّفي يضمن انصهار القضية ونقيض-القضيّة في التركيب، التركيب الذي هو نفيٌ مضاعفٌ، نفيُ نفيٍّ.

إنّ بوسعنا أن نسميَ نمط التفكير هذا «أنطولوجياً»: إنّه يشتغل داخل الوجود. إنّه يسعى، متوسلاً بالنّفي، إلى معانقة الصيرورة الجوهرية للحياة والوجود.

ينبغي أن نفهم الآن لمَ كان هيجل يعتبر المفهومين الأوّلين، أي الوجود واللا-وجود، مفهومين «مجرّدين»، بينما الصيرورة، أي التركيب الأوّل، مفهوماً ملموساً.

إنّه يستعمل تلك الكلمات بطريقة خاصّة جداً. فإذا ما كان الوجود، وللا-وجود مفهومين مجرّدين، فإنّهما كذلك بالمعنى الاشتقاقي لكلمة مجرّد "abs-trait"، والذي مفاده: أن تسحبَ من. . .، أن تفصل عن. . . إنّ الوجود، بالنّسبة إلى هيجل، مفهوم مجرّد لأنّه مفهومٌ أحاديّ، حصريّ. لا يقبل أن يدخل في تركيبة مع أيّ شيء آخر. وقضيّتُه-النّقيضُ، اللا-وجود، أيضاً مفهوم مجرّد،

لأنّه يسلب عن ذاته الوجود، ويركن إلى انعزاله العقيم. بالمقابل إنّ الصيرورة هي المفهوم الأوّل حيث ينصهرُ الوجود واللا-وجود لكي يولّدا شيئاً جديداً. إنّ لفظ ملموس "Concret" مشتق من اللاتينية concrescer, concretum، ومعناه: النموّ (التبلور) معاً، الارتباط في علاقة نموّ مشترك. وإنّ هذين المعنيين لكلمتي «ملموس» و«مجرّد»، مهمّان جداً بالنّسبة إلى كلّ من يريد أن يفهم فكر هيجل.

أتمنّى أن نكون قد أدركنا الآن فعالية النّفي الخلاقة عند هيجل. لقد تمخّض النّفيُ المضاعف عن الصيرورة، التي هي أوّل مفهوم ملموس. بوسعنا أن نقول، بحسب خطاطة الفكر الهيجيلي، إنَّ هرقليطس «ينطوي» على بارمنيدس: إنّ صراع الحدّين المتناقضين المجرّدين يؤدّي إلى ولادة التركيب الملموس. لهذا لطالما قورنَ الجدل الهيجلي بالجدل الهيرقليطي.

لكن ما معنى هذا **الجدل** (الديالكتيكا)؟ لقد سبق أن صادفنا غير ما مرّةٍ هذا اللّفظ، خاصّة حين كان الأمر يتعلّق بأفلاطون. ينبغي أن نفهم الآن الطريقة التي يستعمله بها هيجل. إنّه لفظٌ يلعب لديه -مثلما سيلعبُ لاحقاً في الفكر الماركسي- دوراً جوهرياً.

يسمّي هيجل **بالدياليكتيكا (الجدل)** ما يحدث داخل حركة الثالوث عبر النّفي المضاعف. لقد سبق أن رأينا أنّ المنطق الهيجلي لا يتطابق مع منطق أرسطو الصوري أو مع المنطق التقليدي: عند أرسطو يتناقض النّفي والإثبات تناقضاً ساكناً، وبينهما لا يحدث شيء. إنّ المنطق يتبلور في عالمٍ ساكنٍ، مثل عالم الرياضيات الخالصة، عالم لا يتضمّن أيّ صيرورةٍ، أيّ تاريخ. أمّا منطق هيجل بالمقابل فمنطقٌ جدليّ: إنّه منطق ينطوي على صيرورة فاعلة تسمح، عبر النّفي، بـ«رفع» (aufheben) التناقض، جاعلةً منه تناقضاً خلاقاً،

وذلك عبر تطوّرٍ تاريخي يشكّل، بمعنى ما، جوهر الوجود.

إنّ أحد الفروق الجوهرية بين هيجل وكانط يتمثّل في أنّ اتّباع هيجل يمكّن من اقتحام صيرورة الوجود، من اقتحام السيرورة الأنطولوجية الواقعية؛ بينما تشيّد المفاهيم الكانطية بنية تفرض حدوداً نهائية، في الوقت نفسه الذي تضع فيه مجالاً يوجد في ما وراء تلك الحدود.

تشتمل فلسفة هيجل على ثلاثة أجزاء كبرى: ١- **المنطق**؛ ٢- **فلسفة الطبيعة**؛ ٣- **فلسفة الرّوح**. وفي كلّ جزء منها وضع ثلاثة أعمال؛ وفي كلّ عملٍ منها، بقدر ما يسعفه الأمر، ألّف ثلاثة كتب؛ وفي كلّ كتابٍ، ثلاثة أجزاء؛ وضمن كلّ جزء، ثلاثة فصول؛ وهكذا دواليك. وليس هذا التقسيم الثلاثي مجرّد منهجٍ في العرض: إنّه يعبّر عن جوهر فكرٍ، ويتوافق -بحسب هيجل- مع جوهر الوجود. إنّ فلسفة هيجل لا تعمل إلاّ على اعتناق الطابع الثلاثي للصيرورة نفسها.

لقد سبق أن رأينا: إنّ المنطق، الذي يُعنى بالفكر الخالص، هو فكر الوجود، فكر اللا-وجود، فكر الصيرورة. يتعلّق الأمر إذن بإعادة التفكير في الفكر ضمن جُوانيّتِهِ المجرّدة الخالصة. فعبر سبر جوانيّته الخالصة، يستطيع الفكر -دياليكتيكياً- أن يبلغ نَفيَ هذه الجوّانية، أي أن يبلغ برّانيّتَها، أن يبلغ **تجلّيها خارجاً**. وبالنّسبة إلى هيجل فإنّ الشّكل الذي يتّخذه هذا «المغاير» الدياليكتيكي للفكر، هو الطّبيعة في تجلّيها. الطبيعةُ بالنّسبة إليه إذن فكرٌ، لكنّها فكرٌ مرّ من النّفي. تلكم هي موضوعة **فلسفة الطبيعة**. إنّ ***الفكرة*** **تنفي** جوانيّتها الجوهرية، تفحص ذاتها عبر الخروج من ذاتها والانتشار، في شكل طبيعةٍ في المكان والزّمان.

القضيّة إذن هي جوانيّة **المنطق**، ونقيض-القضيّة هو برّانيّة **فلسفة الطبيعة**. لننظر الآن في التركيب: **فلسفة الرّوح**.

فلسفة الرّوح. إنّها تُعنى بالفكر الذي، بعد أن يكون قد مرّ من نفيٍ أوّل، نقصد نفي جوّانيّته عبر تجلّي الطّبيعة خارجاً، يمرّ من نفيٍ ثانٍ فيعود إلى طابعه الجوانيّ: إنّه يفكّر في الخارج وبالتّالي ينفيه (aufhebt). إنّ العقل يفكّر في برّانية الطبيعة، وإذ يفعل ذلك يعيدُها إلى جوّانيّتها. لكنّ ذلك ليس مجرّد عودة إلى الجوّانية البدئيّة: إنّ نفي النّفي الذي حدث، يؤدّي إلى جعل العقل، إذ يعود إلى نفسه في فلسفة العقل، قد اغتنى من عملية الاستكشاف المضاعفة ومن النفي المضاعف اللذين اضطلع بهما.

ثمّة بالتّأكيد، في هذه البنية الثلاثية التي تحكم الفكر الهيجيلي، عنصرٌ ثلاثيّ مأخوذٌ عن المسيحية.

للوهلة الأولى يبدو هذا النّسق مماثلاً لنسق أرسطو. إنّه نسقٌ يغطّي كلّ شيء، ويمثّل هو نفسه صيرورةً هائلةً؛ ومع ذلك نرى أنّه نسقٌ ذو طبيعةٍ أكثر «تاريخيّة» من نسق أرسطو. وإنّ بنيته الثلاثية هي، على وجه التخصيص، ما يجعله شديد التميّز، تلك البنية الحاضرة في كلّ شيء، والتي تفرض نفسها على كلّ ما يوجد، وتفرض نفسها في المقام الأوّل على الفكر. مهما كان الموضوع الذي يخوض فيه هيجل، تفرض البنية الثلاثية نفسها كمعطى جوهريّ.

والحقّ يقال، مثلما سبق أن أشرنا، لا يبرهن هيجل على ما يثبته: وإنّما يوضّح الخطاطات التي يفرضها متوسّلاً بأمثلة ملموسة مختلفة، أمثلة يستقيها من الواقع. يمدّنا بالعديد من التفاصيل الملموسة، التي يجدُ لها مكاناً داخل الخطاطة الكبيرة. (في أغلب

الحالات تكون التفاصيل التي يقدّمها بيّنةً ومنيرةً؛ ومع ذلك ينتابنا الإحساسُ أحياناً بأنّه يفرضها فرضاً).

مثال: نجد في عمله **فلسفة التاريخ الشّامل**، القسمة الثلاثية التي لا مندوحة عنها: التاريخ الآسيوي، التاريخ الكلاسيكي، التاريخ المسيحي. **القضية**: التاريخ الآسيوي هو عصر التفاوت الصارخ بين الإنسان والإله: بحيث يلفي الإنسان نفسه مسحوقاً، بمعنىً ما، من طرف الألوهية. **نقيض-القضية**: العصر اليوناني-الروماني (لا يمكن أن يكون ثمّة أربعةُ أجزاء - لذا يجمع هيجل فترتين في عصر واحد اليوناني-الروماني؛ صحيح أنّ هيجل يخصّ الفترتين بعرضين متتابعين، لكنّهما مع ذلك يشكّلان لحظة واحدةً من لحظات ثلاثيته): يمثّل العصر اليوناني-الروماني لحظة توازنٍ بين البشر والآلهة. **التركيب**: العهد المسيحي، حيث «يُنسخ» (aufgehoben) -بمعنىً ما- كلّ من المساواة والتفاوت في آنٍ، أي يُتجاوزان ويُرفعان إلى مستوى أعلى، بفضل المسيح، الذي هو في آنٍ بشرٌ وإله. يشكّل هذا العصر، تركيب القضية ونقيض-القضية، وذلك بفضل انتقال الرّوح المطلق عبر نفي هاته (التفاوت) وتلك (التوازن).

بوسعنا إذن أن نعتبر فلسفة هيجل، في شموليتها، روايةً ميتافيزيقيّةً رائعةً، أو سيرةً للفاعل الأنطولوجي الذي يسمّيه **الفكرة**، أو حتّى **المفهوم**. ينبغي أن نزيد في توضيح هذه المصطلحات. إنّ هيجل يستعملها في سياقات متنوّعة وبمعانٍ مختلفة. أبسّط: عند هيجل فاعلٌ يفوق كلّ التطوّر الثلاثي الذي سبق أن أشرنا إليه. ولقد رأينا سابقاً أيّ أهميّة حاسمة يمنحها كانط للفاعل (الذات). ولقد أفاد فلاسفة المثالية الألمانية من هذا «المنعطف» الكانطي ليدّعوا

الارتفاع إلى مستوى الربّ نفسه. على أنّ، الفكرة أو المفهوم، عند هيجل، هو فاعل التاريخ الكونيّ؛ ذاك الذي يخترق الثلاثيات بأكملها، يخترق المنطق بأكمله، «ما يصير devient» أو «ما يحدث advient». ثمّة كائنٌ هو، في آنٍ، الفاعل المطلق للصيرورة الواقعية، وللتطوّر العقليّ.

حين قلت إنّ هيجل يتكلّم، بمعنىً ما، باسم الربّ، فذلك لأنّه يحسب أنّ بمقدوره عرض سيرة الفاعل الكوني، أي الربّ في نهاية المطاف. بفعل لعبة النّفي والتناقض المرفوع والمتجاوز، فإنّ الربّ، عند هيجل، **يصير ولا يصير** في آنٍ. إنّ الربّ هو، في آنٍ، ذات الصيرورة الكونية، والأزليّ الذي لا يطاله تغيّر؛ وإنّ الحركة التي تجمع هذين الحدّين هي، بحسب هيجل، حركة دياليكتيكية، أو على الأقلّ تسعى إلى أن تكون كذلك. أمّا عن قابلية أو تعذّر «التفكير فيها» - فتلك مسألةٌ أخرى. المؤكّد هو أنّ هيجل يسعى إلى غوايتنا وجعنا نعتقد في ذلك. إنّ الجزء الثالث من الفلسفة الهيجيلية، بعد المنطق وفلسفة الطبيعة، هو إذن **فلسفة الروح**. إنّه الجزء الذي يمثّل التركيب النّهائيّ للنّسق. ففي فلسفة الرّوح، تعود الطبيعةُ التي ولّدها الفكر الخالص نافياً جُوّانيّتَها الخاصّة، قلنا تعود في جوّانية الفكر الذي يفكّر فيها. لكن، على خلاف وضعه السّابق، لا يظلُّ هذا الفكرُ فقيراً ومجرّداً، وإنّما يصيرُ واقعاً، يصيرُ «وجوداً»، بفضل الطريق التي شقّها في البرّانيّة، أي بفضل مروره عبر النّفي المضاعف. إنّ الطّبيعة هي مملكة البرّانية، مثلما سبق أن رأينا مع ديكارت. لكن بالنّسبة إلى ديكارت، فإنّ هذا «الوجود البرّاني»، كان منفصلاً عن الفكر، فصلاً جذرياً، لدرجة أنّنا ما كنا نعرف السّبيل إلى الربط بين الفكر والامتداد. الأمر مختلفٌ مع هيجل. ذاك أنّ الطّبيعة

وإن كانت هي ممكلة البرّانية، فإنّها في الآن نفسه فكرٌ يمرُّ عبر نفي ذاته. إنّ الطّبيعة بما هي مملكة البرّانية، هي في الآن نفسه مملكةُ الضرورة؛ وبالتّأكيد لا تؤخذ الضرورة ها هُنا بالمعنى السبينوزي للكلمة، وإنّما بمعنى الحتمية، بما هي سببيةٌ ضرورية. في الطّبيعة، كما هي، ليس ثمّة مجالٌ للحريّة. أمّا الفكر، بالمقابل، فليس سوى جوّانيّةٍ. وبما أنّ الفكر فيه كلّ شيء، فإنّ ذلك يعني أنّ الفكر لا يخضع إلى أيّ تأثيرٍ خارجيّ. يستتبع ذلك أنّ الطّبيعة تتميّز بخاصية البرّانية، بينما يتميّزُ الفكر بخاصية الجوانيّة؛ الفكرُ حريّةٌ مطلقة. إنّ الفكرَ بما هو فكر -ليس بما هو فكرُ هذا الفرد أو ذاك -، أي الفكر بما هو فاعلٌ كونيٌّ، هو حريّةٌ مطلقة. لكن هذه الحريّة المطلقة تلفي نفسها، في الطّبيعة، منفيّةً من طرف الحتمية التي تسودُ كلّ شيء. ليس ثمّة إذن، بدئياً، في الطّبيعة سوى حريّة مفترضة. وهاهُنا نصادف مصطلحات أرسطو. ثمّة، بمعنى ما، حريّةٌ مفترضة، حريّة بالقوّة، ضمن الضرّورة الخالصة للطّبيعة. وإذا ما استطاعت هذه الضّرورة المرور من النّفي، فإنّها ستنفتح على حريّة الفكر المطلقة.

يصف هيجل هذه السيرورة كما يلي: إنّ الفكر الذي لا يكون، في البداية، حرّاً إلاّ بالقوّة، يصير حراً بالفعل، من حيثُ هو ينخرط في الطّبيعة كي يفعل فيها فعلياً، وبالتّالي «واقعياً» (wirklich). وهاهُنا نستعيد مرّةً أخرى الكلمة Wirklichkeit، التي سبق أن تحدّثنا عنها. إنّها مشتقّة من Wirken التي تعني «إنتاج أثرٍ واقعي بواسطة فعلٍ». هكذا فإنّ العقل الفاعل في الطّبيعة عبر التفكير في الطّبيعة، ينفي، بمعنى ما، برّانيّة الأشياء الطبيعية المحدودة، إنّه يقوّضها ويُجاوزها عبر دمجها ضمن حريّته اللامحدودة.

لقد حانت لحظةُ بسط كلمة سبق أن استعملناها غير ما مرّة، كلمةٍ تأخذ لدى هيجل معنى خاصاً جداً: الفعل aufgehoben. تحمل هذه الكلمة، عند فيلسوفنا، دلالةً مزدوجةً: إنّها تعنى في آنٍ «قوّضَ»، و«حافظ (على) في مستوى أعلى». عبر النّفي تلفي الطبيعة نفسها aufgehoben، مقوّضةً بما هي وجودٌ برّانيٌّ، لكن ليس كلّها: شيءٌ منها يلفي نفسه «محفوظاً»، «مُصاناً»، «محوّلاً إلى واقعٍ أسمى» ضمن جوّانية الفكر.

لنكرّر القول: إنّ العقل لا يقوّض الطّبيعة، وإنّما يقوّضُ برّانيّتها، كي يجعل منها شيئاً آخر، شيئاً آخر بوسعه أن يصيرَ داخلاً. مثال: لنعتبر قانوناً طبيعياً ينطبق على عدد كبيرٍ من الظواهر. العلاقة السببية الحتمية في الطبيعة هي برّانيةٌ تماماً. ومع ذلك، هي تصير، ضمن القانون، مستبطنةً في شكلِ علاقةٍ ضرورية تنتمي هذه المرّة إلى طبيعة العقل اللامحدودة. إنّ الطبيعة لم تقوَّض، ما زالت قائمةً، بيد أنّ العقل استبطنها، بمعنىً ما، لقد امتصّ ما هو برّانيٌّ فيها لكي يصنع منها علاقة منصهرةً ضمن لا-محدوديّته. تلكم هي الطّريقة التي ينجز بها الربُّ لا-محدوداً واقعياً، لا-محدوداً تامّاً بنفسه - وذلك في تعارض مع ما يسمّيه هيجل «اللا-محدود الفاسد»، قاصداً بذلك لا-محدوداً خالياً من المعنى، أي الخطّ المستقيم الذي لا حدّ له (في تعارضٍ مع الدّائرة التي تنغلق على نفسها) والذي يتوافق مع خطاطات الطّبيعة.

هكذا نرى الرّوحَ تتجلّى عبر فعلٍ «يقوّض ويُجاوز» (aufhebt) المحدودَ كي يجعل منه لا-محدوداً. إنّه يعمل على جعل المحدود يمرّ عبر نفيِ برّانيّته. إنّها سبيلٌ شبيهةٌ بتلك التي يصفها البيت الشعريّ الشّهير strib und werde! (يموتُ فيصيرُ!).

على هذا النّحو إذن، تعود الطّبيعة إلى جوّانيّة الرّوح، عبر عملية النّفي.

والرّوح بدوره له تاريخٌ ميتافيزيقيّ، تاريخ ينطوي على ثلاث مراحل، ثلاث «لحظاتٍ»: **الرّوح الذّاتي**، **الرّوح الموضوعي**، **ثمّ الرّوح المطلق**. الرّوح الموضوعي هو بالطّبع نفيُ الرّوح الذّاتيّ؛ ونفيُهما معاً، من حيث أنّهما يظلاّن متعارضين في حالتهما المجرّدة، يتحقّقُ في المفهوم الكليّ، المتحقَّق، النهائيّ، ألا وهو **الرّوح المطلق**. إنّ الرّوح الذّاتي، هو الرّوح في مستواه الأوّل، الرّوح كما هو حين ينبثق من الطّبيعة كي يعود إلى ذاته. وهذا الانبثاق نفسه ينطوي على ثلاثة مستويات: **النّفس**، **والوعي**، **والعقل**.

تشكّل النّفسُ أوّل المستويات: حيث يكون الرّوح ما يزال ملتحماً بالجسد. ولا تجد فلسفة هيجل أيّ حرجٍ في جعل النّفس والجسد وحدةً، ما دام الجسدُ، في اعتقاده، هو الفكرُ وقد صار برّانياً، الفكرُ وقد فقدَ جوّانيّته.

في المستوى الثاني، **الوعي**: حيث تنفي النّفسُ وحدتها مع الجسد، تأخذ منه مسافةً، كي تستطيع التفكير، باستقلالٍ، في ذاتها وفيه. وهذه العودة إلى الذّات هي ما ينبثق عنه الوعيُ. بحسب هيجل، إنّ الوعي هو اليقين الذي تحوزه النّفسُ عن ذاتها. ونكون هاهُنا أمام القضية (النّفس)، والقضية-النقّيض (الوعي). إنّ الوعي يعارض الطّبيعة وينفصل عنها.

وفي المستوى الثالث من الرّوح الذاتي نصادفُ أخيراً **العقل**. إنّ العقلَ، هو الرّوح وقد حقّق التركيب بين المستويين السّابقين، والذي، وقد حلّ التناقض القائم بين الرّوح والطّبيعة، بلغَ اليقينَ بأنّ الرّوحَ والطّبيعةَ وحدةٌ. ذلكم هو أعلى مستوى من مستويات الرّوح

الذاتيّ، أي الرّوح وقد استطاع، عبر عمليات نفي وتناقضاتٍ، أن يعيَ الوحدة التي تجمع الحدود الخاضعة للسيرورة الجدلية، مكتشفاً بالتّالي وحدةَ الرّوح والطّبيعة.

لننظر الآنَ في **الرّوح الموضوعي**. كلّما أمعنت فيه التّفكير، كلّما زادت أهميّته بالنّسبة إليَّ.

إنّ **الرّوح الموضوعيّ**، ليس هو النّفسُ التي تقول «أنا»، ولا هو الوعي الذي يقول «أنا»، ولا حتّى العقل الذي يقول «أنا». إنّ الرّوح الموضوعيّ، هو ضربٌ من العالم الواقعيّ خلقَه الرّوحُ، والذي يجتاح عالم الأشياء. إنّه عالمُ كلِّ ما يتعلّق بالحقّ. وما الحقّ؟ إنّه - يقول هيجل- عالمٌ يهيمنُ عليه نوعٌ من الإرادة المتفشّية. إنّه ليس عالم الطّبيعة، ولا هو ذاتية الأنا. إنّه موضوعيٌّ كالطّبيعة؛ إنّه الحضورُ الموضوعيّ لإرادةٍ جماعية، الحضور الموضوعيّ لعقلِ مجتمعٍ. ليس الحقُّ فكراً ذاتياً، إنّه يوجد في الكتب، في المدوّنات القانونية، وفي مجموع الشّرائع، إنّه يحيط بنا، إنّه يوجد مستقلاً عن كلّ واقعٍ فرديّ. لنعتبر على سبيل المثال نصاً قانونياً: إنّه يُلزمُ موضوعياً كلّ رجال القانون، إنّه لا يتوقّف على أيّ موافقةٍ فردية، فليس فيه شيءٌ شخصيّ: إنّه ينتمي إلى عالمٍ روحيّ يوجدُ موضوعياً.

في عالم الحقّ هذا، يميّزُ هيجل (مرّة أخرى) ثلاثةَ مستوياتٍ: أوّلُها، مستوى الحقّ المجرّد، الذي يضمن لكلّ كائنٍ بشريّ إمكان أن يتصرّف بأملاكه كما يحلو لهُ. كيف ذلك؟ بواسطة **عقد** يعبّرُ عن الإرادة الجماعية في أن نضمن لكلّ مواطنٍ هذا الحقّ. ويسمّى هذا الحقُّ حقاً «مجرّداً» لأنّه لا يثبّتُ إلا بواسطة نصٍ مكتوب؛ إذا ما فرض نفسه، فإنّه يفرضها في موضوعيته أحادية الجانب، وإذا ما خُرق، فإنّ نفيَه ذاكَ يسمّى جريمةً. يوافقُ القانون المجرّد إذن ما نسمّيه

«حقاً» بالمعنى القانوني للكلمة. إنّه الحقُّ الذي لا تسنده بعدُ أخلاقٌ ما، والذي لا يستمدّ صلاحيتَه سوى من خارج الذوات الفردية.

ذاك إذن هو المستوى الأوّل من الرّوح الموضوعي. لنفحص الآن المستوى الثاني. إذا ما كان المستوى الأوّل ينتمي إلى الموضوعية البرّانية، فإنّ الثاني لا يمكن أن يقوم إلا على نفي تلك البرّانية. يتعلّق الأمر إذن **بالأخلاق**. إنّ الأخلاق، هي الرّوح التي تفكّر في ذاتها، التي تنسحب من موضوعية الحقّ كي تجد في ذاتها أسس الحقّ الكونيّ، أي تجد في ذاتها مصدرَ معناها. لا يتعلّق الأمر بهذه التعاليم أو تلك، أو بهذا الميثاق أو ذاك، وإنّما بمعنى الميثاق نفسه، أي بما يؤسّس لصلاحية كلّ عقْدٍ: إنّها الأخلاق.

نرى إذن: لو أنّ الحقّ لم يكن يتمتّع إلا بواقعٍ موضوعيّ، فإنّه لن يكون بإمكانه أن يفرض نفسَه إلا عبر الإكراه البدنيّ. وإذّاك لن يكون حقاً. بالتّالي، ينبغي للحقّ الموضوعي أن ينطويَ على جذرٍ ذاتيّ، جذرٍ يمنحه معنىً ويقرُّه. لا يتعلّق الأمر هنا إذن بالمضمون الحقوقي، وإنّما بمعناه، أي بما يمنحه صلاحيّتهُ ويفرضُها. وذاك ما يسمّيه هيجل: الأخلاق.

لكن، لكي يبسطَ المستوى الثالث من الرّوح الموضوعي آثاره حقاً، ويفعّل الحقّ الموضوعيّ تفعيلاً ملموساً، لا يكفي أن يتمّ إقرار أساسه ومعناه الأخلاقيّ؛ وإنّما ينبغي أيضاً أن يكون لهذا الحقّ الموضوعيّ مضمون محدّد. إنّ هذا المضمون المحدّد -هذا المستوى الثالث- هو ما يسمّيه هيجل الواقع الأخلاقيّ والاجتماعيّ. إنّه يتألّف من مجموع الشرائع والمؤسّسات السيّاسية، والقيم، والقوانين، والصيغ والنماذج التي تهيكِلُ مجتمعاً ما. على أنّ هذا المجموع تحديداً ليس كونيّاً.

لكي يتحقّق الرّوح الموضوعيّ إذن في مجتمع ما، يلزمُ ثلاثةُ مستويات ضروريّة: مستوى الحقّ المجرّد (الموضوعي)، مستوى الأخلاق (الذاتيّ) الذي يمنح الأوّل طابعَ الكونيّة، وأخيراً مستوى التركيب الملموس بين المستويين الأوّلين ضمن واقعٍ أخلاقيّ واجتماعيّ.

يقول هيجل: «لا تؤثّر الشّمس والقمر فينا، قدر تأثير القوى الأخلاقية والاجتماعية». وها نحنُ بعيدون الآن عن التقليد الكلاسيكي، التقليد الذي كان يرى أن شخصيّةً عظيمةً بوسعها أن تفرض نموذجها بغض النّظر عن المكان والزّمان والتّاريخ الذي تتموقع فيه. نحن، بحسب هيجل، مغمورون في التّاريخ والمجتمع. ومن الآن فصاعداً، أي بعد هيجل، سيكون هذا هو النّحو الذي يدرك به الإنسانُ المعاصرُ ذاته: كائناً مغموراً في التّاريخ والمجتمع.

في المستوى الثالث من الرّوح الموضوعي، حيث يهيمنُ الواقع الأخلاقيّ والاجتماعيّ يميّز هيجل (مرّةً أخرى) بين ثلاثة مستويات.

المستوى الأوّل، مستوى الأسرة: إنّها من يربّي الأفرادَ، فيما وراء موافقات الأهواء، حتّى اللّحظة التي يصير فيها ضرورياً تعليمهم.

المستوى الثاني، هو مستوى مجتمع المواطنين بما هو نسقٌ منظّمٌ من الأفراد المجتمعين خارجياً تلبيةً لحاجاتهم. وهذا هو المستوى الذي نجدُ فيه تنظيمات المهن، والحياة الاقتصادية، باختصارٍ كلّ ما هو في الواقع ضروريّ للعيش. وبالتّالي إذا كانت وحدة العائلة تستند إلى العواطف، فإنّ وحدة المجتمع تتوقّف على حاجات النّاس الخارجية الموضوعية.

في المستوى الثالث نجد تركيب المستويَين السّابقين: يتّحد

العطف الأسريّ والضّرورة التي تفرضُها اجتماعياً حاجات البشر، عبر النّفي المضاعف، مشكّلةً الدّولة.

إنّ الدّولة، بالنّسبة إلى هيجل، هي منتهى التطوّر التّاريخي بأكمله. إنّ لديه القناعةَ بأنّ الدّولة هي ما يضمن للتّاريخ الكونيّ بلوغ غايته النّهائية، ألا وهيَ تحقيق الحريّة.

إنّ الدّولة، في نظر هيجل، ماهيةٌ، بالمعنى نفسه الذي يمكن أن نتحدّث به عن العائلة والمجتمع. لا بل إنّ الدّولة هي تركيبُ العائلة والمجتمع المدنيّ. إنّها تشمل الجانب العاطفي الأسريّ مع نبذ ذاتيته الأنانية؛ وفي الآن نفسه تشملُ المجتمع المدنيّ، مانحةً إيّاهُ معنىً وغايةً؛ عبر إرادتها وحريّتها تهديه السّبيل. الدّولة إذن بالنّسبة إلى هيجل واقعٌ جوهريّ، إنّها في المحصّلةِ العقلُ من حيث سعيِه إلى أن يتحقّق في جماعة بشرية. على النّاس أن ينخرطوا في حياة الدّولة - وإلاّ افتقدوا لواقعٍ، وعُدِموا التحقُّق. (ونذكر أنّ الرّواقيّين كانوا، بهذا الصّدد، يفكّرون على النّحو نفسه).

بحسب فلسفة التّاريخ الهيجيلية فإنّ معنى التّاريخ، أي دلالته واتّجاهه، يكمن في تقدّم الرّوح وهو يرتقي في درجات الوعي بحريّته، وذلك عبر تنظيمِ دولةٍ مؤسّسة على مشاركة المواطنين.

تلكم، بالمجمل، خلاصة نظريّة هيجل في الدّولة. ولطالما أُفرط في تأويلها، في أشكال عديدة من عبادة الدّولة. لكن ليس ذلك ما كان يريده هيجل. ومع ذلك ينبغي الإقرار بأنّ مذهبه يسهُل أن يؤوّلَ تلك التأويلات المفرطة في الشّطط.

نأتي الآن إلى مستوى **الرّوح المطلق**.

الرّوح المطلق هو الرّوح الذي، عبر الإنسانيّة، يعود إلى جوّانيّته

الأغنى والأعمق: أي إلى الجوانيّة التي تحفظُ في ذاتها أكبر قدرٍ ممكنٍ من الطّبيعة. إنّ الطّبيعة تدوم، مقوَّضَةً، محفوظةً، ومرفوعة (aufgehoben) عبر كلّ عمليات النّفي، ضمن جوّانيّة الرّوح العائد إلى ذاته.

وداخل الرّوح المطلق نجد ثلاثة مستويات: مستوى الفنّ، ومستوى الدّين، ومستوى الفلسفة.

أنّى لنا أن نفهم كيف يشكّل الفنّ والدّين قضيّةً ونقيض-قضيّة؟

بحسب هيجل، إنّ الفنّ تجسيدٌ برّانيٌّ للرّوح المطلق. بينما في الدّين يكون المطلق تجربةً معيشةً جوّانيّاً؛ وتركيب البرّاني والجوانيّ يتمّ في الفلسفة، التي تدرك المطلق عبر الفكر الخالص.

لننظر أوّلاً **في الفنّ**، بما هو تمثيل خارجيّ للمطلق. يميّز هيجل بين ثلاث مراحل كبرى للفنّ. ثمّة أوّلاً **الفنّ الرّمزيّ**، فنّ الشرق ومصرَ القديمة. والشكل الخاصّ بهذا الفنّ حسب هيجل هو المعمار. لماذا «فن رمزي»؟ لأنّ الأثر الفنيّ يجلّي بعداً من أبعاد الذّات الإلهية، وليس الذّات الإلهية نفسها. فتكون المسافة الفاصلة بين الذّات الإلهية والبشر شاسعة جداً. عند هذا المستوى من التّاريخ، الذي يسمّيه هيجل بالشّرقيّ، تكون الهوّة بين الذّات الإلهية والبشر من الشّساعة بحيث لا يستطيع أيّ تمثيل اختراقها. لهذا لا يمكن لفنّ تلك المرحلة أن يكون إلاّ رمزياً؛ ولهذا بالذّات يتجلّى أساساً في المعمار الذي لا يحمل على عاتقه تمثيل الآلهة.

المرحلة الثانية هي مرحلة الفنّ الكلاسيكي الذي ازدهر عند اليونان. شهدت هذه المرحلة توازناً بين البشر والآلهة، تناغماً بين البشر كما هم وبين المعنى الذي يحوزونَه عن المطلق، ذاك المعنى الذي كان شيئاً ما قد أعيد إلى المستوى البشريّ. وإذّاك صار النّحت

هو الفنّ الأساس. كان البشر يستخرجون من الحجر أشكالاً لها هيئة البشر، لكنّها تمثّلُ الآلهة. لكن بدا أنّ ثمّة نقصاً: عبر تلك التجسيدات، كان المطلق يضيع. ففي المرحلة الرّمزية كان المطلق يفرض نفسه بغضّ النّظر عن أيّ مقايسةٍ، أمّا في المرحلة الكلاسيكية فقد صارت المقايسة هي ما يفرض نفسَه بإفراطٍ.

وعن التركيب بين المرحلتين يتولّد **الفنّ المسيحي**. وفيه يمثّلُ المطلقُ، لكن كتعالٍ يتجلّى في التمثيل (التشخيص). والأشكال الفنيّة التي توافق هذه المرحلة هي التصوير (الرّسم) والموسيقى والشّعر. أعمال المصوّرين والموسيقيّين والشّعراء تستطيع أن تتطبّع بالتّعالي وطابعِه الإلهي، من دون أن تقصي إمكان تمثيله.

المستوى الثاني من مستويات الرّوح المطلق هو **الدّين**. وفيه يُقصى كلّ تمثيل برّاني. لا يبقَى ثمّة سوى حالةٍ باطنية أو حركة من حركات النّفس، حركةٍ ترتفع حتّى الله، مفارقةً شيئاً فشيئاً كلّ محسوسٍ.

ثمّ أخيراً، المستوى الثالث والأخير من مستويات الرّوح المطلق، وهو **الفلسفة**. بالطّبع كان هيجل يعتبر نسقَه تتويجاً لفلسفة الرّوح، ما دام «يقوّض عبر عمليّة الرّفع»، كلّ أحاديةٍ مجرّدة، متوسّلا في ذلك بعمليات النّفي الفعّال التي تنطوي عليها كلّ ثلاثية من الثلاثيات التي أشرنا إليها؛ فيفتح بذلك السبيل الديالكتيكي الذي يسمح للرّوح المطلق بأن يعود إلى ذاته عبر الفكر الخالص فيستطيع بذلك التّعبير عن ذاته. إنّ الفكر الفسلفي، كما بلوره هيجل، يَعتبر ضرورياً كلَّ المراحل الجوّانية للتطوّر: ضرورة الفنّ، وضرورة الدّين - لكنّه يُجاوزها ويتِمُّها.

وصحيح، في الواقع، أنّ العقلَ في فلسفة هيجل يتوّج نفسَه

بنفسه. لكن في فلسفته، شيء ما، أكثر من العقل. فبالنّسبة إلى هيجل، كان هذا النّسق منذوراً لأن يتمَّ دلالةَ التّاريخ الكوني للبشرية وأن ينتقل إلى إعادة التفكير في الأفكار التي فكّر فيها الرّبُّ قبل الخليقة. ولقد أحدثت فلسفته العظيمة تأثيراً بالغاً وما زالت تحدثه إلى اليوم. ومع ذلك -وها هنا تناقض ظاهر- إنّ فلسفة هيجل، بما هي نسقٌ، لم «تأوِ» إلا هيجل نفسَه. لا ريب في أنّ الأمر يفسّر على هذا النّحو: كلّما صُمِّم النّسقُ بحيث يضمّ كلّ مستويات الواقع، إلا وقلّت إمكانية أن يأويَ إليه غير مصمِّمِه نفسِه.

لنأخذ هذا المثال: بالنّسبة إلى هيجل فإنّ التّاريخَ ينتهي في عصرِه. ولطالما انتُقدَ رأيُه هذا. عندما ننظرُ إلى تاريخ الرّوح الشّامل، مثلما وصفه في مختلف أبعاده، فإنّنا لا نملك إلا أن نلاحظَ أنّ كلّ التطوّر الدياليكتيكي - سواء على مستوى مؤسّسات الدّولة، أو الفنّ، أو الدّين، أو الفلسفة - يبلغ قمّته في عصره، وفي بلده، وداخل متنِه. قيل إنّ فلسفة هيجل، فلسفة بلا مستقبل - وهذا حقّ. يقول على سبيل المثال، في مقطع من كتابه فلسفة التّاريخ، إنّ أمريكا، بما هي بلد المستقبل، لا تهمُّنا. لقد كان بالطّبع مقتنعاً بأنّ ثمّة أشياء ما تزال تنتظرُ أن تُطوَّرَ أو أن تُنجَزَ؛ لكن على صعيد المبادئ، كلّ شيء قد تمّ.

وهاهُنا بالتّأكيد تضييقٌ متعسّفٌ على شساعة متنه، ما دام لا أحد سيستطيع أن يقيم فيه بعد إعلانه ذاك. ومع ذلك أنا أعتقد أنّ في هذا التحديد (التضييق) علامةَ أصالةٍ: فلولاه، لأجبرته ضرورة الدياليكتيكا على لعب دور النبيّ. صحيح أنّه كان يسعى إلى التفكير في أفكار الربّ - لكن كلّ ذلك تمّ ضمن شروط عصره، ضمن حدود الواقع الذي كان يعرفه. فهو لم ينخرط في تصوّرات تاريخية مستقبلية، خارج

واقعه. لم تكن لديه حرفياً سوى وجهة نظرٍ واحدة: وجهة نظره هناك حيثُ كانَ. وإن استعدنا عبارات لايبنتز سنقول: إنّ الموناذةَ «هيجل» تعكسُ عالم التّاريخ كما هوَ، انطلاقاً من الموقع الذي تتموضع فيه. إنّها علامةُ أصالةٍ أن يلتزم هيجل، مبدئياً، بهذا التحديد الذي يبدو في ذاته عبثاً، والذي يفرض عليه أن لا يفكّر في التّاريخ الكونيّ إلا حتّى حدود زمنه، وأن لا يأخذ بعين الاعتبار ما وراء ذلك. تلكم كانت الإمكانية الوحيدة الصّادقة لمن أراد بناء نسقٍ شاملٍ مثل نسقه.

لم يكن إذن هيجل فيلسوف المستقبل، ومع ذلك لم نكفّ إلى اليوم عن الرّجوع إليه، خاصّة حين يتعلّق الأمر بالأنظمة السّياسية. كيف يمكن أن نفسّر ذلك؟ لربّما كان دور هيجل الأساس يتجلّى في إثارة ردود الأفعال تجاه نسقه. وسنرى قريباً كيف أنّ العديد من لاحقيه كانوا مختلفين عنه تمام الاختلاف، بحيث لم يكن من الممكن فهمهم إلا في ضوء ردود أفعالهم العنيفة تجاه النّسق الهيجيلي.

إنّه نسقٌ من العظمة والشّمولية بحيث أنّ أولئك الذين فهموه أشدّ الفهم هم من اعترضوا عليه أعنفَ اعتراضٍ، فاكتشفوا عبره طُرقَهم الأصيلة. وتلك سيرورة تنفع أيضاً في فهم نسق هيجل قياساً إلى نسق كانط.

ملاحظةٌ أخيرةٌ نختم بها: لقد أنجز هيجل متنه المذهل، بمعماره الثلاثي المتنوّع، والذي يشمل كلّ مجالات المعرفة -المنطق، الطبيعة، الرّوح- في حياةٍ وجيزةٍ جداً. مات في السّتين من عمره. لا مثيل لقدرته على الاشتغال، وللسّرعة التي كان ينجز بها أعمالَه. حتّى أنّه كتب عمله الأكثر عبقرية، نقصد **فينومينولوجيا الرّوح**، في أسابيع معدودة.

أوجست كونت

(١٧٨٩-١٨٥٧)

لا ريب في أنّ آخرَ نسقٍ فلسفي يثير الدّهشةَ بعظمته هو نسقُ هيجل. وبالتّأكيد حاول عديدون بعده تمثّل أفكار الربّ أو اكتشاف مفتاح الكون كما مفتاح التّاريخ البشريّ. لكن ما لبث أن صار جليّاً عندهم تصلّبُ النّزعة التبسيطية المفرطة، والادّعاءاتُ الوثوقية، أو ببساطةِ الرّكون إلى الآراء الاعتباطية أو الخيالية. ثمّ بدا أنّ التقدّم الذي أحرزته العلوم المتخصّصة، عبر التّمايز بين رموزها ومناهجها، قد حكم بالفشل على كلّ محاولة مستقبلية ترومُ بناءَ خطابٍ كليّ؛ وكأنّما الخطاب الوحيد الذي صار ممكناً، من الآن فصاعداً، هو خطاب الحنين والقطيعة.

ومع ذلك، فإنّ الحنين إلى الكليّة ما يزال قائماً. وذاك هو السّبب في كون هيجل ما يزال يفتن الفلاسفة الأحياء، أولئك الذين ما انفكّوا يؤوّلون أعمالَه. إنّهم لن يعثروا أبدا على متنٍ يماثله، متنٍ لا ينضبُ من المعنى التاريخي والتعالي الأبدي، من الضّرورة والرّجاء الفعّال، من الفكر الأشدّ تجريداً والمعيش الأشدّ واقعيةً، من السّحر والعقلانية.

سننتقل الآن إلى الاهتمام بفلاسفة [يبدون] أقلّ شأناً، لكنّهم

فلاسفةٌ حاولوا -كلّ على طريقته- إبّان عصر المعرفة العلمية، أن يواصلوا ويجدّدوا جُهد التفكير الفلسفي.

ولنبدأ بفيلسوف فرنسيّ، وُلد سنةَ الثورة الفرنسية، وعاش إبّان النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر: أوجست كونت. لقد كان هو مؤسّس المدرسة التي سُميّت **المدرسةَ الوضعية**. واليوم قد صار النّعت «وضعي (أو ذو نزعة وضعية)» يتّخذ حمولةً قدحية في أغلب الأحيان: حين ننعت أحدهم بأنّه «مجرّد وضعيٍّ» فمعنى ذلك أنّه لم يتمكّن بعد من التّخلّص من إيمان مفرطٍ، وساذج، في قدرة العلم، وأنّه ما يزال تابعاً للمعرفة العلمية قدر ما كان المفكّرون تابعين لها في القرن التّاسع عشر.

لكن إلى وقت قريب، (لنقُل منذ خمسين سنةٍ تقريباً) كان يبدو أنّ النّزعة الوضعيّة قد بسطت يديها نهائياً على الجامعة الفرنسية بأكملها. وعليه، كان برغسون مضطرّاً، ساعة أقام فلسفته، فلسفةَ الديمومة الخالصة والحدس، إلى أن يحارب بكلّ قوّته ضدّ التيّار.

وإلى اليوم ما تزال الوضعيةُ تتسيّد ميادين مختلفة، مثيرةً في طريقها ردود فعلٍ كثيرة، في شكلِ تياراتٍ لا عقلانية واعتباطية ضمن الفكر المعاصر، تياراتٍ لم تعد تقبل لا طابع الوضعية المبتذل ولا حرفيةَ تأويلاتها. إنّ الوضعية المعاصرة تسعى في المقام الأوّل إلى إعلان تقادم كلّ أشكال التفكير الميتافيزيقي، وتعويضها بالعلم، الذي وحده يعدّ فكراً جديراً بالاحترام.

ولقد أشرنا، حين عكفنا على عقلانيّي القرن السّابع عشر -ديكارت، سبينوزا، لايبنتز-، إلى أنّ العقلانية إذا ما كانت تبدو اليومَ مبتذلة وفقيرة إلى العمق، فإنّ مردّ ذلك إلى كوننا لا ندرك الغنى الذي ينطوي عليه معناها الأصل. ففي ذلك الزّمن، الذي نتحدّث عنه، لم

يكن الإيمان بالعقل، وطعمُ البداهة العقلية ينفصلان عن التقوى الديّني. ونعثر لدى أوجست كونت على شيءٍ مماثل لذلك -وإن على مستوى آخر-، بيد أنّ إعجابه لم يكن تُجاه العقل الخالد بقدر ما كان تُجاه تقدّم العلوم على امتداد التّاريخ. لقد كان مفعماً بالإعجاب والحماسة تجاهَ اليقين العلمي، وبداهة الفرضيات العلمية، وقابليّتها للفحص، ونتائجها القاطعة. لقد كان يثق في مستقبل العلم. كان على يقين من أنّ التفسير العلمي لن يتأخّر في بسط يديه، شيئاً فشيئاً، على جميع الميادين، حتّى يكاد يهيمن في نهاية المطاف على كلّ ما يقع ضمن نطاق التّجربة. لا بل أكثر: حين نصير قادرين على تفسير كلّ شيء، سنبلغ اللحظة التي نريد فيها من الأشياء أن تسير وفق ما خطّطته العلوم. ليس العلم إذن بالنّسبة إلى كونت مجرّد معرفةٍ، وإنّما هو إضافةٌ إلى المعرفة وإلى العالم كما نعرفه.

كان كونت يحبّ ويقدّر طابع الوحدة الذي يسِمُ المعرفة العلمية، واليقين الذي يبشّر به مستقبل العلوم. كان يقول إنّ تاريخ العلوم هو بيوغرافيا الذّكاء. ممّا يعني أنّنا حين نتّخذ مختلف العلومِ موضوعاً للدّراسة، ضمن النّظام الذي تشكّلت فيه، فإنّ دراستنا تلك لا تنصبُّ فقط على موضوعات العلوم المحدّدة، وإنّما أيضاً على تطوّر وصيرورة ومستقبل الذّكاء نفسه. أن ندرس العلوم هو أن ندرس أنفسنا -ليس بالمعنى السقراطيّ، وإنّما من حيث أنّنا باحثون أُصَلاء. نُشر أهم أعمال أوجست كونت **دروس في الفلسفة الوضعية** ما بين سنتَي ١٩٣٠ و١٩٤٢. ولا تعني كلمة «وضعي positif» عنده نقيض «سلبي négatif»، وإنّما هي نقيض «تأمّلي spéculatif»: إذ تسمّى نظريّةٌ ما وضعيّةً حين تكون مؤسّسةً على وقائع. «الفلسفة الوضعية» لا ينبغي أن تحمل أيّ آثارٍ ميتافيزيقيّة، ولا ينبغي أن تهتمّ إلا بتصنيف

وقائع وقوانين. وعليه فإنّ كتاب **دروس في الفلسفة الوضعية** يبلورُ فلسفةً لا تستند إلا إلى وقائع وقوانين، ولا تهتمّ بأيّ شيء آخرَ أو تقبله.

ومع ذلك، عرف أوجست كونت الدّهشةَ الفلسفية. لقد اندهش من تعدّد العلوم وتنوّعها وتعاقبها. سلسلةٌ بأكملها من العلوم تطوّرت تباعاً، وبإمكاننا أن نميّزَ مراحلَ في مسيرة تطّور كلّ علمٍ منها. لقد أثارت هذه المراحل، وهذا التّنوع، في البداية دهشة أوجست كونت، ثمّ حثّته على البحث، وفي نهاية المطاف دفعته إلى إيجاد تفسير.

أثناء مسيرة تطوّر كلّ ميدانٍ من ميادين العلم نلاحظ تعاقب ثلاثة أنماط من التفسير. (وكما نرى: يلعب التّاريخ لدى كونت، شأنه شأن هيجل، دوراً حاسماً، وإن كان يتّخذ هنا معنى مختلفاً عن ذاك الذي كان يتّخذه هناك. فهنا يتعلّق الأمر بتاريخ العلوم، وليس بتاريخ «المفهوم» أو تاريخ «الرّوح الكونيّ» باعتباره الموضوعَ الوحيد والتّاريخيَّ مع ذلك.) يدرس كونت صيرورة الفهم العلمي، كما تتجلّى عبرَ مراحل التقدّم العلميّ. لكن من الضروريّ أن ندرك أنّ كلّ ميادين المعرفة إبّان القرن التّاسع عشر كانت مطبوعةً بالتّاريخ. أمّا اليوم، فالجميع يتحدّث عن التّاريخ، لكن قلائل هم من يرغبون في معرفة ما حدث فعلياً على امتداد التّاريخ. لم يكن الأمر كذلك فيما مضى.

ما **أنماط التفسير الثلاثة** التي تتعاقب ضمن كلّ علم؟ بالنّسبة إلى كونت كلّ علمٍ يمرّ في بداية أمره بمرحلةٍ أولى يسمّيها **المرحلة اللاهوتية**؛ تعقبُها مرحلةٌ ثانية، تسمّى **الميتافيزيقية**؛ وأخيراً المرحلة الثالثة، **المرحلة الوضعية**.

المرحلة اللاهوتية هي المرحلة التي تُفسَّرُ فيها الوقائع بإرجاعها إلى عوامل لاهوتية، أي عوامل فوق-طبيعية، عوامل مرتبطة بالألوهة. بالنّسبة إلى كونت فإنّ الحالة اللاهوتية نفسها تنقسم إلى ثلاثة أطوار. في المرحلة الأولى ينظرُ إلى الأشياء نفسها بوصفها حيّةً، تصير مشخصّةً بمعنى ما. وإذّاك يفسّر سير الأشياء بدوافع تلقائيّة مزروعةٍ فيها. وهو ما يسمّيه كونت **بالفيتيشية** fétichisme. تلكم هي أوّل طريقة يلجأ إليها الإنسان إرضاءً لرغبته في الفهم.

في الطّور الثاني من المرحلة اللاهوتية تُنزعُ من الأشياء تلقائيّتُها الحيّة. تصير منفعلةً، تخضع من الخارج لقوى إلهية غير مرئيّة. ذاك مثلاً نمط التّفسير اليوناني، الذي يسمّيه كونت النمط **متعدّد الآلهة**.

وفي الطّور الثالث من المرحلة اللاهوتية، يزداد العامل الفعّال، الذي يُلجأ إليه للتّفسير، انفصالاً عن الأشياء. ولا يعود سير الأحداث متوقّفاً على آلهةٍ عديدين يظلّ تدخّلُهم فيها خفياً بدرجةٍ أو بأخرى، وإنّما يصير متوقّفاً على ذاتٍ إلهية واحدة. وذلكم هو التّفسير **التوحيدي**.

نشهد إذن، إبّان المرحلة اللاهوتية، تعاقب ثلاثة أنماط من التفسيرات: **الفيتيشية، ثمّ الألوهية المتعدّدة، فالتوحيدية**.

بعد الحالة اللاهوتية، تأتي الحالة الميتافيزيقة. حيث لا تفسّر صيرورة الظواهر بإرجاعها إلى قوّة حيّة كامنة فيها، أو إلى قوى خفيّة تتحكّم فيها من الخارج: وإنّما تصير الآن خاضعةً لتجريداتٍ تؤخذُ على أنّها وقائع. ويمكن أن نستذكر هاهُنا «الصفات الخفية» التي كان يُعتقد فيها إبّان العصور الوسطى، أي الأرواح، والجواهر، والقوى، والطّاقات، والمبادئ. وبوسعنا أن نتساءل عمّا إذا كنا ما نزال نجد

في بعض نظريات الفيزياء الكلاسيكية، بعض التجريدات من هذا النّوع؛ تجريدات نعجز عن أن نحدّد ماهيتها بالضّبط، ولكنّها تظلّ عند مستوى معيّن من بلورةِ علمٍ ما مفيدةً، لفترةٍ، كأداة إرشاد. وبحسب أوجست كونت، فقد استمرّت هذه الحالة الثانية حتّى نهاية العصر الوسيط.

الحالة الثالثة، التي سادت العلمَ منذ نهاية العصر الوسيط هي الحالة التي تستوجبُ تفسيراتٍ وضعيةً: أي الحالة التي لا تقبل لا التفسير بالقوى التلقائية الكامنة في الأشياء، ولا إرجاع الأمور إلى أسباب إلهية غيبية. إنّها تكتفي بأن تعاينَ عبر الملاحظة التعاقب الثابتَ لبعض الظواهر المحدّدة، فتستخلص منها القوانين الثابتة التي تحكمها. إنّ التفسير الوضعي إذن يتأسّس على القوانين الثابتة التي تربطُ الظواهر بعضها ببعض على امتداد تعاقُبها. والحالات الثلاث نصادفُها، بحسب أوجست كونت، في تاريخ كلّ علمٍ من العلوم. العلوم المختلفة تظهر في أزمنة مختلفة، لكن جميعها تمرّ، أثناء تاريخها، بالحالات الثلاث المذكورة.

بحسب كونت، كلّ علمٍ جديد ينطوي على العلم الذي سبقه. وقد سعى إلى أن يقيم بين العلوم نظاماً كرونولوجياً ونسقياً في آن: إنّها تتطوّر واحداً بعد آخر، منتقلةً من البسيط إلى المعقّد.

نجد في المقام الأوّل العلوم المجرّدة: علم الحساب، يليه الميكانيكا، ثمّ بفضل الحساب والميكانيكا يتبلور علمُ الفلك؛ ثمّ بفضل العلوم الثلاثة السّابقة يتبلور الفيزياء؛ وبفضل الفيزياء، يتبلور الكيمياء؛ وبفضل الفيزياء والكيمياء، يتبلور البيولوجيا. وفي نهاية المطاف تنكبّ العلوم على دراسة الموضوع الأعقد، بحسب كونت، ألا وهو المجتمع - فتنشأ فيزياء المجتمع، التي يمكن أن نسمّيها

كذلك «سوسيولوجيا». وهكذا يمتدّ، في خطّ مستقيمٍ لا انقطاع فيه، تقدّمُ العلومِ المتواصلُ.

وكلمّا ازدادت ثقة العلوم بذاتِها، إلا وأخلت التفسيراتُ اللاهوتية والميتافيزيقية مكانها إلى القوانين الوضعية. ومن البيّن بنفسه أنّ التطوّر الذي عرفه علم الإحصاء، في زمن أوجست كونت، كان ليعزّز قيامَ تصوّرٍ لعلم الاجتماع يعتبره «فيزياء مجتمع»: فبدلاً من أن نعطي الظواهر الاجتماعية تفسيراتٍ ميتافيزيقة، صار بالإمكان ترجمتها إلى قوانين كميّة.

نرى جيداً ما يمكن أن يقصد إليه تطوّر مماثلٌ: التّاريخ ينصهر مع العلم. وستكون لنا عودةٌ إلى هذا التّناضح[1] مع ماركس، لكنّ ما هو جدير بالملاحظة الآن هو أنّه كان حاضراً عند كونت.

مثال: يبيّن كونت أنّ عدد الجرائم والمخالفات يتبع منحنياتٍ إحصائية - كان هذا معروفاً منذ زمنه -، ممّا يعني أنّ الجرائم والمخالفات تخضع لقوانين اجتماعية. ولعلّ كونت نفسه لم يدرك الأهميّة الفلسفية التي ينطوي عليها افتراضٌ مماثل.

كان كونت إذن يظنّ أنّ الوقت قد حان لبلورةِ أخلاقٍ اجتماعية مؤسّسة علمياً، تأسيس معرفة بالخير الاجتماعي بما هو علمٌ وضعي. فضداً على ما نتعلّمه عادة في بداية دراستنا الفلسفةَ، أقصد أنّ الخير لا يمكن أن يحدّد انطلاقاً من معطيات تجريبية، فإنّ كونت يؤسّس

---

(١) الخاصية الأسموزية أو التّنافذ، مأخوذ هنا من حقل الاختبار العلمي، ويقصد به عملية صنع وسط اختباري، عبارة عن أنبوب على سبيل المثال، به سائلان مختلفَا الكثافة، تفصلهما شبكةٌ راشحة، ممّا يسمح بمرور السائل الأشدّ كثافة بعد أن يُصفّى من شوائبه؛ وهذا الوضع الاختباري شبيه بوضع انتقال العلوم وسط التّاريخ، بحسب تعبير المؤلّفة.

لمعرفةٍ أمبريقية بالخير: يتعلّق الأمر إذن بتأسيس الخير على قوانينِ «الفيزياء-الاجتماعية». فبما أنّ العدالة الاجتماعية تهيمنُ، شأنَها شأن العدالة الطبيعية، على كلّ الظواهر المعنية بالأمر، فإنّه ليس ثمّة سوى بعدٍ واحد لكلّ الواقع الوضعي، وبما في ذلك الواقع الأخلاقي. يتعلّق الأمر إذن بترسيخ أخلاق اجتماعية تكون في الآن نفسه أخلاقاً وضعية. وهو ما يؤدّي بنا إلى جعل العلم يحتوي - أو يمتصّ - الأخلاق.

وكان الإعجاب بالعلم في ذاك الزمن من الشّدة بحيث أنّ سعيَ كونت إلى بلورة أخلاقٍ اجتماعية تفرض نفسَها كعلمٍ وضعيّ، كان يُفترض أن يُنظر إليه باعتباره تتويجاً لجهود الإنسان في البحث: علمٌ وضعي للقرارات الأخلاقية.

على أنّ كونت يرى بأنّ هذا العلم الوضعيَ لم يكن قد وُجد بعد. كان في حالة نشأة، وما كان يستطيع سوى أن يبيّن المقدّمات والإمكانات. ذاك أنّ الفلسفة الوضعية ينبغي أن تكون التركيب المنهجي لكلّ المعرفة الإنسانية، إن نظرياً -بالمعنى الكانطي- أو عملياً. ونذكر القطيعةَ الجذرية التي أقامَها كانط ما بين العقل الخالص النّظري والعقل العملي - من حيث أنّ الأخيرَ ينشد المطلق؛ قطيعة صارمة، لا إمكان فيها للعبور أو الانتقال من طرف إلى آخر، ولا اختلاطَ بين الطّرفين-، وإن كان العقلان معاً (النّظريّ والعملي) يدفعهما السّعي نفسُه صوبَ الحقيقة. لكن مع كونت، ثمّة [كما أسلفنا] حالة تناضحٍ: هناك في المقام الأوّل التّجربةُ؛ ثم انطلاقاً من الوقائع الملاحظةِ، القوانينُ؛ إنّ القوانين تمكّن من معرفة ما يجري في الواقع، حتّى في ما يتعلّق بالنّاس والمجتمع. وبالتّالي، لم يعد للميتافيزيقا أيّ دورٍ، لم يعد لها أيّ موضوع. كلّ

ما كان حتّى ذلك الحين موضوعاً للميتافيزيقا، بوسعه أن يصير افتراضاً - وإن لم يتحقّق بعدُ - موضوعاً للعلم. هكذا اعتقد أوجست كونت بأنّه طوى صفحةَ الميتافيزيقا إلى الأبد، فصارت متجاوزة.

على أنّ كلّ ما سبق لم يمنع كونت من بلورة مذهبٍ سياسي واجتماعي، نلاحظ فيه توليفاً ما بين النزعة الوضعية والغايات الإنسانية. لم يكن كونت يخشى من استعمال كلّ ما يخدم أهدافه، فكان يتوسّل بعواطف وبحالاتٍ موضوعية. صحيح أنّ الحياة الذّاتية توجد أيضاً على مستوى الممارسة الأمبريقية، والبعد الدّيني أيضاً ينبغي أن يُعترف به كمعطىً واقع. فقد لاحظ كونت أنّ النّاس تتملّكهم حاجةٌ إلى العبادة. وبالنّسبة إليه ليست هذه الحاجة بالموضوع الذي يمكن أن يُدرسَ كيفما اتُّفق، ليست موضوعاً يدرسه عن بعد، يدرسه دراسةَ وَضعِيٌّ. كلاّ، لقد جعل من هذا الموضوع موضوعاً شخصياً. فصار مفهوم «الظّاهرة (الفينومين)»، الذي كان مفهوماً صارماً عند كانط، معَه مفهوماً مشكوكاً فيه؛ لقد انخرط في الحاجة إلى ممارسةٍ دينية، في حنين لكائنٍ عظيمٍ يحتوي كلّ شيء.

ولهذا ليس يسيراً أن نقبض فعلياً على هذا النّسق في وحدته الفلسفية.

لكنّنا سبق أن رأينا أنّ حتّى التجريبيّين الإنجليز، وقد أرادوا تأسيس كلّ شيء على التجربة، انتهى بهم المطاف إلى منح مكانةٍ حاسمة للبعد الدّيني، معلّقين آمالهم -في الآن ذاته- على التقدّم البشريّ. ثمّة إذن ضربٌ من المثالية الأخلاقية المميّزة للتجريبيّين. وكنّا قد لاحظنا أصلاً لدى لوكريتيوس هذا الإيمان في التّقدّم البشري. نلفي إذن مرّةً أخرى هذا الارتباط بين نزعةٍ تجريبية تسعى

إلى أن تكون صارمةً، والحاجةِ إلى الاعتقاد في التّقدّم، الحاجة إلى المثالية، إلى السّعي في سبيل بلوغ كائن إلهي أسمى. وإنّها لتجربةٌ غريبة: إنّ التّجارب المعيشة باطنياً تفرض نفسها على مستوى الوقائع السيكولوجية - حتّى وإن تمّ ذلك على حساب الصّرامة المذهبية للنّسق.

كارل ماركس
(١٨١٨-١٨٨٣)

لقد صار من الصّعب بمكانٍ الحديثُ اليومَ عن كارل ماركس كفيلسوفٍ، لفرط ما انتشرت صورتُه، في قرننا هذا[١]، كمفكّر من مفكّري الإديولوجيات الكبرى، وكقوّةٍ فاعلة في عالمنا على مستوى الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ومن الصّعب أن نجرّد كلّ ما سبقَ بحيث لا نأخذ بعين الاعتبار إلا ما يمثّلُه من النّاحية الفلسفية. وجديرٌ بالذّكر أنّه قد قيل وكُتب بخصوص فيلسوفنا الكثير - سواءً بحسن نيّة أم بسوء نيّة، صواباً أم خطأ - لدرجة أنّ الصّورة التي نملكُها عنه هي صورةٌ حرّفتها العديد من الاختيارات الشّخصية. وما يزيد الوضع تعقيداً هو أنّ ثمّة ماركس مرحلة الشّباب، وماركس مرحلة النّضج، ثمّ ماركس المرحلة الثالثة. وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً أنّه في بعض الكتابات يصعبُ فصل ما يعود إلى فكر ماركس عمّا يعود إلى صديقه فريدريش إنجلز. فعلى الرّغم من أنّهما اشتركا في كتابة عددٍ من الأعمال، إلا أنّ توجّههما الفلسفيّ لم يكن واحداً. وإمعاناً في البلبلة: ثمّة عددٌ من «التيارات» «الماركسية»

---

(١) تقصد القرنَ العشرين.

بدرجة أو بأخرى، وعدد من الدول التي تدّعي أنّها «ماركسية»، وأحزابٌ أو جماعات سياسية تقدّم نفسها بوصفها «ماركسية»، مع أنّ ماركس نفسه كان ليُبديَ لها عميق الاحتقار.

ليس من اليسير إذن الحديث عن ماركس الفيلسوف. ومع ذلك فإنّ الأمر لا يمنعنا من أن نلاحظَ في فكره دهشةً أصليةً عظيمةً، دهشة أمام ما كان يشهده من تباين صارخ، من القطيعة، ما بين مناخ التّفاؤل العامّ الذي طبع القرن التّاسع عشر، المناخ المؤسّس على ما حقّقه العلم من فتوحات، تفاؤل الرضا الهيجيلي بالعصر، وبين البؤس العاجز الذي تتخبّط فيه طبقات العمّال في عصره: عصر الرّأسمالية الأوّل.

في بداية كتابنا هذا تطرّقنا إلى أشكال من الدّهشة إزاء الطّبيعة؛ ثمّ عرجنا على ضربٍ آخر من الدهشة، ألا وهو الدّهشة إزاء الأفكار والمعرفة. أمّا دهشةُ ماركس، فإنّها دهشةٌ وليدةُ مشهدِ الواقع الاجتماعي والتّاريخ الذي ولّده هذا الواقع - في الوقت الذي كان فيه التقدّم العلمي يبشّر بتحسين ظروف عيش الإنسان. لقد لاحظ ماركس بذهول عجز النّاس، مقابل قوّة الميكانيزمات التي تتحكّم في حياة الحشود الإنسانية.

ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنّ ماركس كان سليل البرجوازية الليبرالية الألمانية؛ كان مهذّباً، وقرأ الكثير؛ خاصّةً فلسفة هيجل التي تأثّر بها. لقد كانت بالنّسبة إليه حاسمةً، خاصّة فيما يتعلّق بوضوح بنيتها الشّامل، وطموحها في أن تبلغ الكلّ، والقوّة التي تمنحها للتّاريخ، وحركتها الجدلية. ولنذكّر هاهنا بالخطاطة الهيجيلية، الثالوث المكوّن من القضية ونقيض-القضية والتركيب. وقد بيّنا الدّور الحاسم الذي يضطلع به النّفي، الذي يقوّض جانباً من

الواقع، فيُظهرُ الجانبَ المقابل، ثمّ يقوّضُه بدوره، خالقاً تركيباً بين النّقيضين - محقّقاً على هذا النّحو، وعلى امتداد التّاريخ، الجملةَ الثلاثية للصيرورة. لقد أثّرت عميقاً في ماركس هذه البنيةُ الهيجيلية التي تحكم الفكر كلّه، وصيرورة الوجود بأكمله.

وعليه: الكلُّ، الدياليكتيكا، التّاريخ - النّزعة التفاؤلية بالعلم وفي الآن نفسه مشهد البؤس الإنساني - تلكم كانت منطلق فكر ماركس. لقد أشرنا، بخصوص هيجل، إلى أنّه إذ سعى إلى أن يكون «كاتب سيرة التّصوّر الكوني»، وضعَ نفسَه في «زاوية نظر الإله»، وبهذا المعنى لم يكن لأحد بعده أن يدّعيَ الانتساب إلى الهيجيلية. لا شكّ في أنّ الاهتمام بنسقه ظلّ قائماً، لكن لا أحد سعى إلى الإقامة فيه. وقد استعاد ماركس دينامية الفكر الهيجيلي، تلك الدينامية التّاريخية والجدلية؛ لكنّه استغلّها **ضدّ** هيجل نفسه، أي **ضدّ** من استلهمها منه. ولنا عودة إلى هذا الأمر لاحقاً.

لكن ينبغي الآن أن نشير إلى تأثير آخر، ألا وهو تأثير **فويرباخ**، الذي قاد صراعاً عنيفاً ضدّ الإله وضدّ الدّين - وقد كان ما قام به، بالنّسبة إلى ماركس، «ثورةً نظريّة عظمى»، ثورةً تفضح استلاب الإنسان دينياً، ثورة تشكّل الشّرط القبلي الضروري لكلّ نقدٍ فعليّ. فبدلاً من أن يبحث الإنسان في السّماء عن نموذج «إنسان-أعلى»، إنسانٍ لن يكون سوى ظلٍّ زائفٍ لواقع الإنسان الفعليّ، وبالتّالي سيكون «لا-إنساناً»، الأحرى أن يبحث في الأرض عن حقيقته الخاصّة.

يرفض ماركس أيضاً الفلسفة بما هي دينية بالأساس، أي بما هي فلسفة تهتمّ بالمتعالي. فلم يكن غرضه الإطاحة بالإله فحسب، وإنّما أيضاً الإطاحة «بالرّوح الكوني» الهيجيلي. وكما سبق أن أشرنا، فقد

عمل على قلب الجدل. إذ يؤكّد، ضداً على هيجل، أنّ الواقع الحقيقي ليس هو الرّوح الذي تُعدُّ الطّبيعةُ تجلّيه البرّانيَ، وإنّما الواقع الحقيقي هو الواقع **الماديّ، الاجتماعي والاقتصادي**، الواقع الذي انطلاقاً منه يفسَّر كلّ شيء. ينطلق ماركس مبدئياً من الواقع الإنساني، وليس من الرّوح الكوني، أو الطّبيعة الأولى. وضمن هذا الواقع الإنساني تكون الشّروط المادية للوجود البشريّ هي ما يحدّد الوعي، وليس العكس.

فإذا ما أردنا إذن أن نكون فاعلين في النّاس وفي تاريخهم، كما في الوعي الذي يحوزونَه عن ذواتهم، فينبغي أن نغيّر شروطَ حياتهم الماديةَ. على أنّ مفاتيح البُنى المادية والرّوحية التي كان يبدو له أنّ كلّ معاصريه سجناء فيها، هي **علاقاتُ الإنتاج**، أي الطّريقة التي ينتظم وفقها النّاسُ كي يُنتجوا ما يضمنُ عيشهم. والعامل الحاسم في العلاقات التي تقوم بين النّاس أثناء تحصيلهم الضّروريَ عبرَ العمل والتبادل، هو **وسائل الإنتاج**.

وهنا نكون أمام الدعوى الماركسية الشّهيرة: **لقد دأبت الفلسفة الكلاسيكية على تفسير العالم، في حين أنّ المهم هو تغييره.** وبالتّالي فإنّ ما كتبه ماركس لم يكن مجرّد أعمال نظرية. إنّما كتب خدمةً للحركة والنّضال. ولا نصادف لديه شكلين من الأعمال: أي أعمال نظرية وأخرى أعمال نضال؛ وإنّما متنه كلّه متن **نضال، وبالتّالي متن بروباغاندا**.

لقد كتبتُ مرّة أنّ البروباغاندا هي نقيض الفلسفة. ولكن مع ماركس يلتقيان، لأنّ كلّ أعماله النّظرية ذات طبيعة «نظرية-عملية»، إنّها تسعى إلى نتيجة موضوعية: إحداث تغيير واقعي في المجتمع والتّاريخ. وإذا ما قلنا له: إنّ على الفلسفة أن تنشد الحقيقة، لا أن

تنشر البروباغاندا، فسيجيبنا: إنّ الحقيقة في الفلسفة، حيث يُسعى دوماً إلى فهم الواقع الإنسانيّ، هي في الآن نفسه فعلٌ، فعلٌ يعمل على تحويل هذا الواقع الإنسانيّ.

وقد خصّ ماركس مفهوم «النظري-العملي» ذاك باسمٍ: إنّه **البراكسيس praxis**. ومنذ ذلك الحين وهذا الاسم يتداول تداولا واسعاً، لكنّه تداول غير دقيق، وخدّاعٌ. فقد لُجئَ إليه تغطيةً لكلّ أشكال الخداع والكذب. ومع ذلك فإنّ مفهوم «البراكسيس» يشير إلى شيء بالغ الأهميّة: وحدةُ النّظريّ والعمليّ، النّظريةُ بما هي فعل فعّال. وعليه فإنّ الأعمال النظرية تحوز قيمتها، بالنّسبة إلى ماركس، من مدى قدرتها على تحويل الواقع الإنسانيّ. ولا تكمن فعاليتها في قدرتها على حفظ الحقيقة التي تتضمّنُها فحسب، وإنّما هي والحقيقةُ شيء واحد. لا يسعنا إذن أن نطبّق على ماركس الخطاطة التي توسّلنا بها حتّى الآن.

السؤالُ يطرح نفسَه: هل يتعلّق الأمر، ضمن هذا الشّكل الجديد من التفكير، بمنعطفٍ هامٍ ومثمر، منعطفٍ ينبغي أن نكرّسَ آثاره؟ أم أنّ الأمر على خلاف ذلك يشير إلى انتكاسةٍ للفكر الفلسفي؟ من المثير للاهتمام ملاحظةُ أنّنا حين نفهمُ السؤالَ المطروح حقَّ الفهمِ، فإنّنا لا نستطيع أن نجيبَ عنه إجابةً نظريّة صِرفاً: إنّه يفرض بالضّرورة اتّخاذ قرارٍ. حين طرحَ ماركس وحدةَ النّظريّة والتطبيق، فإنّه لم يتصوّرها على حساب حقيقة النّظرية: فهذه الوحدةُ، على سبيل المثال، لا تسمح مطلقاً بالكذب باسمِ البراكسيس. إنّ ما يقصده ماركس فقط هو أنّ النّظرية ينبغي أن تكون في الآن ذاته براكسيس، لأنّ ذلك، في نظره، شرطٌ من شروط صدقها.

ولا يمكن لحقيقة كهذه، أي حقيقة نظرية-عملية، حقيقة تغيّر

حياةَ النّاس، أن تقوم في مجتمع تنعدم فيه الإنسانية ويسوده الاستلاب.

ماذا يعني الاستلاب؟ لقد استُعمل هذا المفهوم منذ أيام ماركس، بمعانٍ متعدّدة، استعمالات أغلبها بمرجعية عاطفية، حتّى أنّنا ما عدنا ندرك معناه اليوم، مع أنّه يتّخذ، عند ماركس، معنىً دقيقاً.

كما سبق أن أشرنا فإنّ شروطَ الحياةِ الماديةَ تظلُّ حاسمةً بالنّسبة إلى النّاس -أقصد الطّريقة التي ينتجون بها ما يضمن عيشهم. ويتوقّف ما سبق على **علاقات الإنتاج**. بيد أنّ ماركس قد لاحظ أنّ بالنّسبة إلى الأغلبية السّاحقة من النّاس، فإنّ وسائل الإنتاج يملكُها آخرون غيرُهم. والحال أنّ من لا يملك وسائل إنتاجٍ ما يضمنُ به عيشَه، فإنّه لا يملك نفسَه. لم يعد ينتمي إلى ذاته، لقد صارَ **مستلباً** عن ذاته، صارَ في ملكية الغير - أو بالأحرى: ملكاً لنظام موضوعي، غير معيّن. هو ذا المعنى الأساس للاستلاب. لذا فإنّ النّاس في النّظام الرّأسمالي ينقسمون إلى فئتين، إلى **طبقتين اجتماعيّتين**: طبقة من يملكون وسائل الإنتاج، أي **الرّأسماليون** أو أرباب العمل؛ وطبقة العمّال، الذين يشكّلون البروليتاريا، والذين ينتجون بوسائل يمتلكها غيرهم. هكذا يصير العمل نفسه، في جوهره، مستلباً. انطلاقاً من هنا، وفي علاقةٍ مع نظرية تقسيم العمل التي سنتحدّث عنها لاحقاً، يبلور ماركس خطاطة تنطبقُ، في نظره، على التّاريخ بأكمله. إنّ محرّك التّاريخ كان دوماً عبارةً عن **صراع طبقيّ** بين المُلاَّك والمستغَلّين؛ وينتهي المطاف دوماً بالطّبقة الأدنى بأن تنتصر على الطبقة الأعلى، فتصير بدورها طبقة أعلى لطبقة أخرى أدنى، وهكذا دواليك. هذه الخطاطة هي بحسب ماركس المفتاح

الدّائم لفهم تاريخ العالم بأكمله. وقد كانت بذرة نظرية صراع الطّبقات موجودة أصلاً عند هيجل، حين تحدّث عن **جدلية العبد والسيّد**.

ومع ذلك، فإنّ هذه «النّزعة المُجْمِلة»، أي هذه الطّريقة في رفع صراع الطبقات إلى مستوى المطلق، بحيث يغدو هو التّفسير الوحيد، هو المحرّك الوحيد للتاريخ العالمي بأكمله، قلنا هذه النّزعة تظلّ إحدى أضعف النّقط في فكر ماركس. حين ندّعي أنّ قانوناً ما من الأهميّة بحيث ينطبق على التّاريخ بأكمله، فإنّه ينبغي علينا أن نكون قادرين -مثلما هو الشّأن في علوم الطّبيعة- على أن نفحصه في ضوء حشدٍ من الأمثلة التّاريخية، وخاصة الأمثلة التي لا يبدو أنّها تشهد له. لكن ماركس لم يفعل ذلك؛ وإنّما اختار، من بين نماذج تاريخية عديدة، نموذجين أو ثلاثة تناسبُ فكرتَه (مثلاً صعود الطبقة البورجوازية إبّان الثورة الفرنسية)، فصار الأمر إلى توضيح قانونه التاريخي الكوني بدلاً من فحصه وتمحيصه.

لحدود هذه اللّحظة قدّمنا تعاليم ماركس من حيث هي نزعةٌ مادية صرف: الشّروط المادية هي الحاسمة. لكن الأمور ليست بهذه البساطة، إنّ المادية الماركسية لا يمكن أن تُختزل إلى المادية التقليدية. لا بل إنّ ماركس مرحلة النّضج قد نقض ورفض تلك «المادية العتيقة». لماذا؟ لأنّها تجتهد في سبيل اختزال كلّ شيء في الواقع الماديّ الذي تعرفه الفيزياء وحدها (مثل الذريّين على سبيل المثال)، حيث القوانين الحتمية تكفي وحدها لتفسير كلّ شيء. في هذه الحال، لا يعود بالإمكان أن يكون ثمّة تاريخٌ بالمرّة. فبالنّسبة إلى هذا الضرب من المادية، ليس هنالك إلا قوانين، قوانين تنطبقُ على واقعٍ سلبي تماماً، واقع ليس فيه سوى أشياء - ممّا يقصي كلّ

تاريخ. والحال أنّ التاريخ، بالنّسبة إلى ماركس، يقع في مركز فكره، كما في مركز الشّرط الإنساني. إنّ التّاريخ، كما كان يقول، هو **التحويل العميق للطّبيعة عبر النّشاط الإنسانيّ**. فالتّاريخ إذن، بحسبه، ليس خاضعاً لقوانين الطّبيعة؛ بل بالعكس: النّشاط البشريّ هو الذي يغيّر الطّبيعة. وهذه النّقطة مهمّة للغاية. لقد رأينا أنّ، عند ماركس، يكادُ ينمحي التمايز بين النّظرية والتطبيق. والآن التمايز بين الطّبيعة والتّاريخ هو ما سيُتجاوز. عبر النّشاط البشريّ الطّبيعةُ نفسُها تدخل التّاريخ. تصير التّاريخ ذاتَه.

إنّ هذا المذهب، الذي لا نعثر فيه على شيء من المادية التقليدية، يحمل عند ماركس اسمَ **المادية التّاريخية**، أو **الجدل**. إنّ نشاط النّاس يقودُه قصدٌ. وإذّاك تفقد المفاهيم دلالتَها التقليدية الدّقيقة. وقد ينطوي هذا على بعدٍ إيجابيّ، إذ يكون فيه إغناء للفكر، لكنّه يحمل في طيّاته أيضاً مجازفةً: إذ لا نعود نعرفُ عمّا نتحدّث بالضّبط حين نتوسّل بالمعجم الماركسي.

ونجد أنفُسنا هنا أمام نتيجةٍ تنطوي على مفارقة مبهرة. فبحسبِ تصوّرٍ ماديٍّ، بالمعنى التقليدي للمصطلح، فإنّ النّاس، شأنهم شأن غيرهم من الموجودات، يخضعون لقوانين العالم الماديّ، أي القوانين الموضوعية التي ليست تاريخية بالمرّة - في حين يبدو أنّ ماركس قد قفزَ بغتةً إلى أقصى الجهة الأخرى: حيث نلفي أنفسنا أمام الرؤية «البرومثيوسية[1]» بكامل قوّتها الإنسانية. يصير العالم نتاجاً للنّشاط الجمعي، الحيّ، نشاط النّاس أنفسهم. بدلاً من أن تفرض على النّاس خضوعاً سلبياً للقوانين الفيزيائية، فإنّ المادية

---

(١) نسبةً إلى برومثيوس، سارق النّار في الأساطير اليونانية.

الماركسية تماثل ضرباً من «البرومثيوسية»: لم يعد الأمر إذن يتعلّق، بالمرّة، بالنّزعة الطّبيعية المادية. وإنّما صرنا نسير صوبَ إنسانيةٍ تغيّرُ العالم، وكأنّما هي إلهٌ. لم يصبح الإنسان بعد إنساناً-أعلى، لكنّه يسير باتّجاه إمكان الحلول محلّ الإله.

أيّ أهدافٍ تصير إذّاكَ؟ الأهداف هي تحقيق النّشاط الإنسانيّ، أي جعله واقعاً ملموساً، قابلاً لأن يُدرَك موضوعياً. وكما نرى بوضوح: لم يعد بالإمكان استعمال مقولاتٍ «صلبة»، استعمال مقولات بمعنى ثابت لا يتغيّر، مثل: المادية، والروحانية، والذّات، والموضوع، والنظرية، والتطبيق. لقد فقدت المقولات ثباتها، وصارت خاضعة للتغيّر الدياليكتيكي. المفاهيم تنفلت من التعريفات.

ونتيجة لما سبق: بتنا نلاحظُ في تأمّلات وخطابات أولئك الذين يتحدّثون عن ماركس، أو يتوسّلون بمعجمه - كما نلاحظ عند ماركس نفسه - ضرباً من تأرجح الفكر، كفيلاً بأن يفتن العقولَ. ذاك أنّه يمنحها كلّ أسباب السهولة، كلّ الإمكانات الجدلية، يسمح لها بأن تلعب، بأن تتلاعبَ. فيتميّع مفهوم الحقيقة، ويقوِّض مفهومُ البراكسيس، بمعنى ما، موضوعيةَ العالَم؛ تلك الموضوعية التي تقتضي إمكان فحص الفرضيات الموضوعة. الفرضيات تتوقّف على فرضياتٍ أخرى، ساهمت هي نفسُها في وضعها - ومن المثير للاهتمام أنّ: هذا الوضع الفكري الذي خلقه ماركس سيلتقي فيما بعد مع علاقة التفاعل المتبادلة، التي أدخلتها الفيزياء المعاصرة، بين الملاحِظ والواقع الملاحَظ. فإذا كنّا قد بتنا نعرف اليوم أنّه، في الفيزياء، يؤثّر الملاحظ، بعملية الملاحظة نفسها، إلى حدٍّ ما، في الموضوع الملاحَظ، فإنّنا نجد في ذلك شيئاً من التّأرجح الذي أشرنا إليه آنفاً، شيئاً من تلك الفتنة المميِّزة لخطاطة ماركس الفكرية. وينتج

عن ذلك ضربٌ من الشّعور بالدُّوار، الذي هو على الأرجح خاصيةٌ مميّزةٌ للحداثة. إنّنا بعيدون إذن كلّ البعد عن المادية البسيطة، مادية البدايات. لقد صار من الصّعب الفحصُ والإثبات، والنقض. فإذا كان التّناقض من صميم الدياليكتيك، إذا ما كان متأصّلاً فيه، فكيف لنا أن نواصلَ بعدُ استدلالاً منطقيّاً؟ إنّي أتّفق على أنّ، في هذه النّقطة تحديداً، فشلَ طموح الماركسية في أن تكون صارمةً علمياً: لا نستطيع لا أن نثبت ذلك ولا أن ندحضه.

كلّ فلسفة عظيمة إلا وتلقي بنا في براثن الاضطراب، لأنّها تجعلنا دوماً في حالة تساؤل. وتحت مسمّى **النقد الإيديولوجي**، بلورَ ماركس نظريةً تسعى، تحديداً، إلى فضح المواقف الإيديولوجية المتستّرة. إنّها نظريةٌ تسعى إلى أن تفحص الأفكار التي يكوّنها النّاسُ عن أنفسهم، وعن العالم، وعن علاقتهم بالعالم، كي يبيّن أنّ تلك الأفكار لا توضّح أو تفسّر شيئاً، وإنّما هي، على النّقيض من ذلك، تخفي مصالحهم، ضمن الوضعية التي يوجدون فيها. وبالنّسبة إلى ماركس، إنّ عمليات الإخفاء تلك هي ما يشكّل الجزء الأكبر ممّا نسمّيه «ثقافة». الثقافة التي، في واقع الأمر، تتوقّف على وسائل الإنتاج القائمة أو العلاقات التي تولّدُها في المجتمع.

يميّز ماركس في تاريخ الإنسانية ثلاث مراحل من الإنتاج وطُرق العمل وشروطه. إنّ الإنتاج وطرق العمل وشروطه تحدّدُ، كما سبق ورأينا، الطريقة التي يدرك بها النّاسُ أنفُسَهُم، إبّان كلِّ عصرٍ عصر.

المرحلة الأولى: لم يكن الإنسان البدائي يملك تقريباً أيّ وسيلة. ولم يملك وعياً بفردانيّته، وإنّما فقط وعياً قَبَلياً. لقد كانت القبيلة الاجتماعية التي ينتمي إليها ما تزال، بمعنى ما، تمتصّه وتحتويه.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة الأهمّ. شيئاً فشيئاً صار الإنسان يخترع الأدوات، فصارت إنتاجية كلّ فردٍ تتزايدُ. وإذّاك حدثت الظّاهرة الحاسمة: بفضل الأدوات اكتشف الإنسان أنّ الأنفعَ بالنّسبة إليه تقسيمُ المهامّ. وكان الأثر الذي خلّفه تقسيم العمل هو خلق الفردانية: إذ غدا الفرد يدرك ذاتَه كفردٍ. يدرك نفسه كـ «أنا»، لا تنحلُّ في القبيلة.

في العمق يلعب تقسيم العمل عند ماركس وظيفةً مماثلة لتلك التي تلعبها الخطيئة الأصل في التّاريخ التوراتي. فمثلما صار آدم وحواء واعيَين بذاتهما بعد ارتكابهما الخطيئة الأولى، فإنّ النّاس صاروا واعين بأنفسهم بفضل تقسيم العمل. وتلك كانت بداية ما يسمّيه ماركس **ما قبل تاريخ الإنسانية**.

وينبغي أن يُفهم جيداً ما أقوله هنا: إنّ ما قبل التّاريخ الذي ذكرتُه ليس هو ما قبل التّاريخ الذي نتحدّث عنه عادةً. إنّ ماركس يطلق اسم ما قبل التّاريخ على ما درجنا نحن على اعتباره تاريخنا. حين كان الإنسان البدائيّ ما يزال سجين وعيه القبَلي، لم يكن من الممكن آنذاك الحديث حتّى عن ما قبل تاريخ. إنّ تقسيم العمل، تلك السقطة السّعيدة felix culpa، «الخطيئة المثمرة»، الخلاّقة، هي ما أدّى إلى انبثاق فردانية الإنسان، ومعها فقط بدأ ما قبل التّاريخ حسب ماركس، كما بدأ في الآن ذاته صراع الطّبقات.

وقد حدث إذّاك، ضمن الطّبقة الأعلى، تقسيمٌ ثانٍ حاسمٌ: تقسيم العمل إلى **عمل ماديّ وعمل فكري**. ومذّاك صرنا نجدُ، بجانب مُلاّك وسائل الإنتاج، أولئك الذين يضطلعون بوظائف الفكر. إنّهم الإديولوجيون الذين يكسبون عيشهم عبر أخذ الأوهام التي تريد الطبقة المسيطرة أن تجعلها مهيمنةً، ومنحها شكلاً وصياغة تعبيرية.

فلا يبقى لمن ينتمون إلى الطّبقة الأدنى، طبقة المستغَلين، أي البروليتاريا، إلا الخضوع لإكراه العمل القسريّ، الذي يُلقي بهم في براثن الاستلاب.

ومنذئذ لم يبقَ الإنسانُ ذاك الحيوان القبَليَ، حيوانَ البدايات الأولى؛ وإنّما صار عضواً ضمن طبقة. إنّ الطّبقة التي ينتمي إليها هي ما يحدّد من يكون، جاعلةً منه سجينَ ضرورةٍ لا يعيها. لم يعد إذن ذاك العبدَ الخاضع للسيّد، كما تصوّره هيجل، وإنّما عبدَ سيرورة، عبد مجريات كليّة ناتجة بشكلٍ آلي عن علاقات التلازم العمياء التي يفرضها اقتصاد الشّغل. كان ماركس يظنّ أنّه قد تعرّف في علاقات التلازم الميكانيكية تلك تماثلاً حديثاً للـ *fatum*، أي المصير الأعمى الذي تصوّرته العصور القديمة. إنّ الإنسان يفقد **حريّته ويكفّ عن الانتماء إلى ذاته، إنّه يخضع للاستلاب.**

ومع ذلك إن تقسيم العمل هو الذي حرّر الإنسان افتراضاً؛ لكنّه لم يحرّره إلا من جهة السّلب. أي أنّه لا يعي حريّته إلا عبر حرمانه من الحريّة. لا يمكن أن يُستلبَ إلا الكائنُ المتّصفُ بالحريّة. لذا فإنّ الإنسان ليس حرّاً إلا من حيث قابليّته للاستلاب.

تلكم هي المرحلة الثانية، المرحلة التي دامت أطول من غيرها، مرحلة «ما قبل-التاريخ»، والتي شهد الإنسانُ أكملَ مراحلها يتحقّق في رأسمالية زمنِه. ومن البيّن بنفسه أن نعتَ «أكمل» لا يحمل هنا أيّ حمولة أخلاقية؛ إنّما يقصد الغاية القصوى التي بلغها مسلسل تقسيم العمل، الذي تواصل على امتداد آلاف السّنين حتّى بلغ قمّته في المجتمع الصّناعي والعمل المتسلسل.

تبقى **المرحلة الثالثة** إذن، وهي مرحلة **المستقبل**: مرحلة **الشّيوعية**. إنّ الشّيوعية حسب ماركس هي المرحلة التي تعيّنُ انتهاء

مرحلة ما-قبل التّاريخ، والدّخول في التّاريخ بالمعنى الحرفيّ للكلمة.

على أنّنا نلحظ هنا شيئاً مثيراً للانتباه: إنّ هذه هي اللّحظة بالضبط التي يكفّ فيها ماركس عن تقديم أيّ وصفٍ أو تحليل ملموس. إذ يكتفي بالقول إنّه، في المجتمع الشيوعي، ستنحلّ كلّ التّناقضات، ولن يكون ثمّة أيّ إنسانٍ مستلب؛ فبفضل الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج سنشهد انبثاق إنسانٍ جديدٍ كلّ الجدّة، إنسان يحقّق اكتماله -تحديدا- في عمله (الخلاّق). كيف ذلك؟ يجيبنا ماركس بأنّ ذلك سيتحقّق بجعل العمل الجماعي لكلّ النّاس خاضعاً لوعي كلّ الأفراد الذين اختاروا أن يتشاركوا بحريّة، دونما خضوع للرأسمالية، ودونما استغلالٍ أو صراعٍ طبقيّ. وإذّاك سنبلغ مرحلةً لن يكون أمام الدّولة فيها إلا أن تختفيَ: فلن تبقى لها أيّ وظيفة، وذاك ما يسمّيه ماركس القفزة النّهائية في الحريّة.

ربّما لا نحتاج أن نبيّن هاهُنا أنّ بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة ثمّة قفزةٌ مطلقةٌ تفرضُ نفسها. ولا تكفي لذلك ثورةٌ؛ وإنّما يلزم القيام بقفزة مطلقة، قفزةٍ تمكّننا من أن نبلُغ الكمال، الغايةَ النّهائية. صحيحٌ أنّ ماركس يؤكّد أنّ تلك القفزة هي ما سيدشّن البداية الفعلية للتّاريخ الإنسانيّ، وأنّ، بالنّسبة إليه، ما ليس بتاريخٍ لا وجودَ له. لكن ما الذي يمكن أن يكونَه التّاريخُ، ضمنَ الكمالِ؟ أقصد لحظة الاكتمال، حين يُحلّ كلّ شيء؟ حين نقصي كلّ ما يمكن أن ينغّص الحريّة والتّاريخ، فلن يكون ثمّة إلا الفردوسُ على الأرض. وهل نستطيع أن نتصوّر التّاريخ في الفردوس؟ أليس المفروض أنّ الزّمان يتوقّف؟ ألا ينتمي هذا المستقبل إلى عالم الما-وراء؟

ملاحظةٌ في طريقنا: ما الذي يريدنا ماركس أن نفعله في سبيل الشيوعية القادمة؟ أوّلاً، إلغاء المِلكية الخاصّة لوسائل الإنتاج، التي هي سبب الاستغلال والاستلاب. وعليه ينبغي أن نغيّر كلّ الشّروط الواقعية للإنتاج وأن نفضح كلّ الإيديولوجيات التي تعمل على تجميل النّظام الرأسمالي وإخفاء حقيقته. وينبغي البدء، في المقام الأوّل، بالإيديولوجيات الدّينية، التي لا تعمل إلا على تبرير هذا النّظام وجعله يستمر. في حين أنّ المطلوب هو فضحه كي يتقوّض وتتقوّض معه كلّ أشكال الاستغلال التي تمارسُها طبقةٌ على أخرى. وهاهُنا نكون أمام الدّعوى الشّهيرة التي يعرفُها الجميع: الدّينُ أفيونُ الشّعوب. إنّ تحويل وسائل الإنتاج إلى الاشتراكية سيمحو كلّ العقبات في طريق الحريّة. وسنعيشُ إذّاك ضرباً من الإسكاتولوجيا(١) التي لا يُدفَع بها، مثلما هو الشأن بالنّسبة إلى الإسكاتولوجيا المسيحية، إلى ما-وراء الزّمان، وإنّما تتموضَع في المستقبل - أي أنّها توجد أمامنا، في المجرى المستمرّ للزّمن، واعدةً بانتهاء فترة ما-قبل التّاريخ الإنساني وبداية التّاريخ الإنسانيّ الفعليّ. وهو ما كان إنجلز، على سبيل المثال، يسمّيه: القفز من مملكة الضّرورة إلى مملكة الحريّة.

على أنّ في ما سبق ما يدعو إلى طرح بعض الأسئلة. إنّ أقوى اعتراضٍ على آفاق العدالة والحريّة التي فتحها ماركس، هو ذاك الذي صاغته سيمون فايل. هوذا: إنّ ماركس يرى أنّ وسائل الإنتاج هي العامل الوحيد والحاسم بالنّسبة إلى الواقع الاجتماعي بأكمله، كما بالنّسبة إلى تطوّر التّاريخ، وفي الآن نفسه يدّعي أنّنا سنصل، في

(١) علم الأُخرويات، وهو جزء من الفلسفة واللاهوت يهتم بالعالم الأخرَوي.

لحظة ما من التّاريخ، حتماً إلى إقامة نظامٍ شيوعي، حيث سنعيش جنّةَ العدالة والحريّة؛ ألا يؤول هذا إلى جعل المادّة نفسها، بمعجزةٍ، آلةً لخلق السّعادة؟ إنّه اعتراضٌ يستحقّ التأمّل.

حين نتحدّث عن ماركس، ينبغي أن تفحص أيضاً، بشكلٍ موجز، **تصوّراته الاقتصادية**. والحال أنّ كلّ شيءٍ لديه مترابط. لقد صادفنا لدى الفلاسفة، الذين تناولناهم حتّى هذه اللّحظة، طرائق تفكير ذات طبيعة فلكية، أو فيزيائية، أو بيولوجية؛ طرائق تفكير تكون حاسمة، بدرجةٍ أو بأخرى، بالنّسبة إلى فكرهم الفلسفي. ومع ماركس تكون الاعتبارات المرتبطة بالاقتصاد هي ما لا يمكنُنا تجاهُله. لقد سبق أن رأينا: إنّ ما يعيبه ماركس على هيجل، وعلى الفلاسفة من قبله، هو كونهم اكتفوا بتفسير العالم، بدلاً من السّعي إلى تغييره. والانتقاد نفسُه يوجّهه إلى النّظريات الاقتصادية الكلاسيكية. إنّه ينتقد في أصحابها تجميدهم التّاريخَ، جعلَه ساكناً في لحظةٍ واحدةٍ، ينتقد تأسيس تأمّلاتهم كلّها على **النّظام الرّأسمالي** المعاصر، وكأنّما الماضي كلّه يفسّرُ بالرّأسمالية، وكأنّما هي معطىً طبيعي واقعي ونهائي، غير قابلٍ للتّغيير. والحال -يقول ماركس- أنّ كلّ ما هو موجودٌ موجودٌ بفضل الصّيرورة التي ستعمل على تحويله هو نفسه. في هذا الجانب يظلُّ ماركس وفياً لهيجل. كلّ ما هو موجود يتغيّر. ما لا يتغيّرُ لا يوجَد. وبالتّالي، لو أنّ الواقع الاقتصادي قد صار ثابتاً، فمعنى هذا أنّه لم يعد موجوداً. وعليه، إذا ما أردنا أن نفحص الاقتصاد المعاصر، ينبغي أن نحلّل تناقضات اقتصاد السّوق، كي نرى كيف تتغيّر، وكيف ينبغي أن تتغيّر. وهذا يعني أنّ علينا أن نبحث، خلف فوضى اقتصاد السّوق الظّاهرةِ، عن القوانين التي تتحكّم في هذا الكاووس. والحالُ أنّ القانون الأساس

هو قانون القيمة. كلّ شيءٍ يتمتّع بقيمة استعمال وقيمة تبادل. القيمتان لا تتقاطعان. ذاك أنّ قيمة الاستعمال متأصّلة في الشّيء. إنّها تمثّل في الشّيء العملَ الملموس الذي أنتَجه. أمّا قيمة التّبادل، فهي بسب ماركس «فوق-طبيعية» بالمعنى الحرفيّ للكلمة، أي أنّها تتحدّد كلياً من طرف المجتمع. إنّها تتوافق و«العمل المجرّد»، الذي يتوقّف على معايير الإنتاج التي يحدّدها مجتمعٌ ما إبّان حقبة زمنية معيّنة. إنّ قيمة التّبادل تقاس بالمدّة المجسّدَة لعملٍ يحمل القيمة نفسَها. يتعلّق الأمر إذن بقانون قيمة ذي طبيعة ميكانيكية صرف. في ميدان التّجارة مثلاً، حيث يسود قانون السّوق، يكون قانون القيمة أعمى، غير واعٍ. تقلّباتُه تحكمُ كلّ شيء، كلّ شيء يتوقّف عليها، من دون أن يتّخذ أحدٌ قطّ أيَّ قرارٍ. يهيمن إذن ضربٌ من الغُفلية[1] المجسّدة، التي تتحكّم فيها قوانين مماثلة لتلك التي نجدها في الفيزياء - والتي هي، بالتّالي، لا إنسانية بالمعنى الحرفيّ للكلمة. وعليه، ما هو مؤكّد وطبيعي في قيمةِ تبادلٍ، يتوافقُ مع الطّابع اللا إنساني للسّوق والتبادل. ذلكم هو النّظام الرّأسمالي. الرّأسمالية هي تحديداً الفصلُ بين الوسائل والعمّال، الفصل الذي يخلق هذا الواقع المركّب، الفوضوي في ظاهره، والذي تحكمه قوانين لا إنسانية.

علينا مع ذلك أن نفهم أنّ ماركس هيجيليّ إلى درجةٍ يستحيل معها أن يرفض مرحلةً تاريخية كبيرة، فقط لأنّه اعتبرها حقبةً رديئة، أو غير ذات فائدة، أو بالإمكان تجاوزها. ونتذكّر: بحسب هيجل، كلّ ما يحدث في التّاريخ يحوز في النّهاية مبرّرَه [وغايته]. كلّ ما هو واقعي هو عقليّ، وكلّ ما هو عقلي هو واقعي. إنّ الدياليكتيكا،

---

(١) صفة انعدام الاسم، أي أنّ الشّيء يكون غفلاً من الاسم، والمقصود أنّ الفاعل هنا مجهولٌ وغير متعيّن.

بالنّسبة إلى ماركس، منهجٌ نقديّ وثوريّ بالأساس، منهجٌ يستدمج كلّ ما يقع في مجرى الحركة التي انبثق منها (أي الدياليكتيك)، ويسمح بالتّالي بأن نفسّرها (أي الحركة) تفسيراً إيجابياً (تفسيراً من جهة الإثبات). فبالنّسبة إليه، كلّ شيء، هو في آنٍ، مثبتٌ بالضّرورة وينبغي مجاوزته بالنّفي. إنّ ماركس الذي يستميت في محاربة النّظام الرّأسمالي، والذي يسعى إلى تدميره وإقامة نظامٍ بديل له -نظامٍ هو بمثابة النّفي بالنّسبة إليه-، لا ينكر مع ذلك أهميّةَ المرحلة الرّأسمالية في تطوّر الإنسانيّة. فلولا الرّأسمالية، التي تحقّقُ التجميعَ الأوليّ للرأسمال، فإنّ الانتقال إلى مرحلة الشّيوعية، وبالتّالي إلى التاريخ الإنساني الحقّ، يظلُّ مستحيلاً. وفضلاً عن ذلك تضطلع الرّأسمالية بوظيفةٍ ضرورية ومعقّدة. فهي أوّلاً تحقّق، في مجال الإنتاج، تعاوناً كونياً بين النّاس. إنّها هي ما يوحّد النّاسَ حتماً -ليسَ طيبةً منها، وليس عبر إديولوجية مشتركة، وإنّما فقط عبر طبيعة وسائل الإنتاج في النّظام الرّأسمالي-. ومن جهةٍ أخرى هذه الرأسمالية نفسُها هي ما يولّدُ فاعلاً جديداً في التّاريخ، الفاعل الذي يسمّيه ماركس العاملَ الجمعي، أي البروليتاريا. لو أنّ البروليتاريا لم توجد، لانعدمَ إمكانُ الانتقال إلى المرحلة التّاريخية الموالية، أي مرحلة الشيوعية. وعليه فإنّ الرأسمالية المتوحشّة تضطلع بمهمّة مزدوجة: من جهة تضمن تجميع قوّة الرأسمال الضّرورية، ومن جهة ثانية تولّدُ الفاعل التّاريخي الجديد، أي العامل الجمعي، البروليتاريا المستغَلّة. لكن هذه الرّأسمالية سيصيبها شلل تدريجي يؤدّي في نهاية المطاف إلى نهايتها. ستنهارُ بسبب الميكانيزمات الاقتصادية، التي تخضع لقوانينها، ذاك أنّ الضّرورة التي فرضت هيمنةَ الرأسمالية هي نفسها ما ينطوي على أسباب سقوطها.

بإمكاننا هنا أن نبديَ هذا الاعتراض: ما الفائدة إذن من الثورة؟ الجواب: الثورة ضرورية تحديداً لكي نقودَ هذا الانهيار، لكي نحدّد طريقَه، لكي نضعه على الطّريق الصّحيح ونسرّعَه. لكنّه يظلّ في جميع الأحوال لا مفرّ منه، مقيّدٌ في سجلّ الوقائع. إنّ البروليتاريا موجودةٌ أصلاً، لكنّها ينبغي أن تعيَ وجودَها. ننفتح هنا على الاستغلال السياسي للتّحليل الفلسفي-الاقتصادي. بالنّسبة إلى ماركس، فإنّ توجيه الإديولوجيات يمثّل إحدى الأشكال الأساسية للفعل السياسي، ويكتمل ذلك عبر البلورة العلمية للنّظرية الماركسية نفسها. وهنا أيضاً لا نستطيع أن نقيم أيّ تمييز. فبالنّسبة إليه، نظريّتُه هي أصلا المعركة، النّظرية والمعركة هما شيء واحد. إنّ المذهب العلمي هو الوسيلة الملائمة لهدم الإديولوجيات التي تمنع البروليتاريا من أن تعيَ قوّتَها، كما تمنعها من أن تعيَ قانون التّاريخ الذي يسير في صالحها.

وبخصوص هذا الفعل السيّاسي-البروباغاندي الذي لا ينفصل عن كلّ نظرية تسعى إلى أن تكون علمية، لا بدّ أن نذكّر ببعض النقاط. زمن ماركس كنّا ما نزال بعيدين كلّ البعد عن الطّبقات العمالية المنتمية إلى نقابات، مع ما ينطوي عليه انتماؤها ذاكَ من تنظيماتٍ، وضمانات، وحقّ في الإضراب، وتأمين اجتماعي متعدّد الأشكال. في عصره كان بؤس الطّبقة العماليّة شديداً، وعجزها بالغاً، لدرجةٍ يصعب معها التعلّق بسبب للأمل. ولكي يمنحها ماركس بعضاً من الثقة في المستقبل، وضع تفسيراً ينصّ على أنّ الضّرورة التّاريخية -المتوارية في الواقع الاقتصادي-، مشفوعةً بيقينيات العلم، تقف إلى جانب البروليتاريا المضطهدة. على العمّال أن يبدوا بطولةً حقيقة لكي يشعلوا فتيل أدنى حركة نقابية، تلك

الحركة التي ما كانت بعد تحمل هذا الاسم. وبفضل ماركس تمكّن هؤلاء من الوعي بأنّ خلفهم حشوداً من الطّبقة العمالية، وبأنّ التّاريخ والعلم في صفّهم.

إنّ صراع ماركس ضدّ الإديولوجيات قد تأسس على نظرية شهيرة. كلّ مجتمع إلا ويتكوّن من بنيتين: بنية فوقية وبنية تحتية. البنية التحتية هي الواقع الاقتصادي الذي تحدّده وسائل الإنتاج والعلاقات التي تتولّد عنها؛ وهي ما يحدّد البنية الفوقية، التي تتألّف من كلّ ما ينتمي إلى الثقافة والسياسة، كلّ ما ينتمي إلى ميدان الأفكار والفنون والدّين والقيم والمعتقدات. ويحرص النّقد الإديولوجي على فضح كلّ ما يبدو من نتاج العقل بوصفه يعمل على إخفاء المعطيات والصراعات الاقتصادية. على أنّ كلّ ما يبدو أنّه من نتاج العقل هو في حقيقة الأمر مشروط بالواقع الاقتصادي، وبالتّالي فإنّ المفروض أنّ هذا ينطبق أيضاً على النّظرية الماركسية، على الفلسفة الماركسية. ينبغي إذن أن تُخضع الماركسية بدورها إلى الفحص النّقدي. وهذا ما يتجنّبه ماركس والماركسيون. إنّهم يضعون مذهبهم فوق كلّ نقد إديولوجي. لقد رأينا من قبل كيف بلوَر هيجل فلسفة تاريخٍ بلا مستقبل. أمّا فلسفة ماركس، بالمقابل، فهي فلسفة مستقبل. ومع ذلك جديرٌ بالاهتمام أنّه بخصوص المرحلة المقبلة من التّاريخ، أي مرحلة التّاريخ بالمعنى الحرفي للكلمة، مرحلة الشيوعية التي ستقطع مع مرحلة ما قبل التّاريخ، أي مرحلة الرّأسمالية، قلنا جدير بالاهتمام أنّه بخصوص تلك المرحلة لا يكاد يقول شيئاً. كلّ ما نفهمه، عن طريق النّفي، هو أنّ الاستغلال الرّأسمالي، مع ما يستتبعه من نتائج، سيختفي. أمّا المجتمع الشيوعي، فبالكاد نلمحه في أعمال ماركس. أمّا ما يظهر جلياً، فهو فضح مختلف شرور

النّظام الرّأسمالي القائم. وكأنّما يكفي أن نمحو ما هو سيء في الحاضر لكي ينبثق ما هو جيّد وعادلٌ في المستقبل - الشيوعية.

إنّ نظرية ماركس تظلّ نظرية فاتنة، من حيث مزجها العجيب بين تحليل يسعى إلى أن يكون علمياً، والبنيات الاقتصادية التي تحدّد المجتمع، من جهة، ومن جهة أخرى عبر رؤية إسكاتولوجية (أُخروية) للتاريخ تهيمن عليها (أي على نظريّته) بأكملها. ونشير **بإسكاتولوجية** إلى كلّ تأويل للتاريخ يجعل منه سائراً نحو غاية نهائية، حيث يجد معناه. التّاريخ بأكمله يصبو إلى تلك الغاية التي لابد أن يبلغها في النّهاية. بالعادة تستند الإسكاتولوجيات المماثلة إلى إيمانٍ ديني، إذ ترجع إلى عناية إلهية مُصمِّمَة. ويبدو أنّها، على الأقلّ، تستبعد تأويلاً للتّاريخ ذا نزعةٍ جتمية مطلقة، تأويلاً يرى أنّ الضّرورة السائدة تكون مختلفة عن القيم.

لقد سبق ورأينا عند ماركس تنقّلاً غريباً للمفاهيم. إنّ ماديّته جدلية، وبالتّالي لا يتعلّق الأمر بالحتمية الفيزيائية الصّرف. النّظرية عنده هي في آنٍ ممارسة، فهي لا تصبو إذن إلى موضوعية بحتة. الثورة هي في آنٍ قرار إنساني وضرورة تاريخية. إنّها تشكّل الغاية النّهائية لتاريخنا - بيد أنّ هذا التّاريخ يسمّى عند ماركس «ما قبل التّاريخ»، وبعد الثورة فقط يبدأ النّاس تاريخهم بحقّ. الارتياب السّابق نفسُه يحكم الأمثلة الآتية: الدّين بما هو مذهب ما ورائيّ، هو «أفيون الشّعوب»؛ «التّاريخ الحقّ»، الذي هو مستقبل قريب، يلعب دورَ ما-وراءٍ. ارتياب لغويّ لم يكفّ الاتّحاد السوفيتي عن استغلاله إلا منذ التغيّرات التي طرأت مؤخّراً.

إنّ الثورة تظلّ بالنّسبة إلى ماركس، رغم كلّ شيء، حدثاً إسكاتولوجياً: إنّها هي ما يمنح التّاريخ بأكمله معناه وقيمتَه. وهي

حدث يحدث في المستقبل، وبالتّالي يحدث في الزّمان. وها هنا المعطى الحاسمُ. إذ يعني ما سبق أنّ بين حاضرنا هذا وبين الثورة الماركسية ليس ثمّة أيّ قطيعة، أيّ انقطاع في الزمان الإمبريقي، أيّ إقحامٍ للمتعالي، للازمنيّ، للأبديّ، مثلما هو الأمرُ في الإسكاتولوجيات الدّينية. فلن نلجأ مع ماركس إلى عبارات من قبيل «بعد الزّمان» أو «عند نهاية الزّمان». إنّ الوقت الذي نَخبرُه (أي نعرفُه ونعيشه)، هو نفسه الوقت الذي سيستمرّ حتّى الثورة الإسكاتولوجية. من هنا يحتفظ المفتاح الماركسي للتّاريخ بصلاحيته العلمية ويضمن فهماً شاملاً لمجريات الأحداث التاريخية ضمن الزّمان الذي يفصلنا عن الثورة - أو بالأحرى الذي يصلُنا بها. نتيجةً لذلك، يستطيع الماركسيون الأكفاءُ بلورة الممارسة **العلمية** التي من شأنها أن تقود الإنسانية إلى هذه الثورة. لقد صاروا منذ الآن، وإلى أن تقوم الثورة، خبراءَ التّاريخ ومهندسيه.

ومن هنا تصوّرُ الشّيوعيين لحركة عمالية تُقاد «من فوق». إذ لا معنى لأن تستفتيَ الشّعبَ حولَ أمثل طريقة لبناء قنطرةٍ صلبة. وبالمثل يعرف «أولئك المهندسون» كيف تُصنعُ الثورة. ولهذا فإنّ الستالينية الشمولية لم تكن انحرافاً عارضاً، ولا كانت خطأً. إنّ من يملكون المعرفة الشّاملة يستخدمون الجماهير من أجل قيادتها إلى السّعادة. على الدّولة أن تختفيَ، ولكي تختفيَ ينبغي أن تتقوّى وتزداد قمعاً أكثر فأكثر.

بعض المسيحيّين يظنّون أنّهم قد اكتشفوا في الإسكاتولوجيا الماركسية نقاط تقاربٍ والتقاء تسمح بتقريبها من الإسكاتولوجيا المسيحية. وإذ يفعلون ذلك فإنّهم لا ينتبهون حقّ الانتباه إلى الاختلاف القائم بين إسكاتولوجيا تقترح غاية يمكن بلوغها، من

الناحية التقنية، في زماننا هذا، في مستقبلنا هنا، وبين إسكاتولوجيا لا تُفصح عن معناها إلا نهايةَ الزّمان، إلا فيما وراء الزّمان، وبالتّالي فقط عبر الفعل الذي يتعالى على الزّمان. أولى الغايتين تتلألأ أمامنا في المستقبل؛ أما الثانية، فتتلألأ في عمق الأبدية، وتفرض علينا «حالاً»، في «الهُنا والآن» ، مسؤولية محدّدة دائماً.

لطالما رفض ماركس وحارب حاجة النّاس المشتركة إلى التّعلّق بتعالٍ ما. كان يرى في ذلك هروباً إلى الأمام، تنصّلاً من المهام الملحّة التي يفرضها مجتمع كالمجتمع الرأسمالي في بداياته. لقد كانت ظروف العمال في عصره، أواسط القرن التّاسع عشر، غير مقبولة، ولا ينبغي أن نغفل ظروفَ الواقع آنذاك: لا حقوق، لا تأمين من الحوادث، لا عُطَل، تشغيل النساء والأطفال، خمس عشرة ساعةً من العمل يومياً، لا ضمان اجتماعياً، شروط الصحّة والإيواء مزرية، وفيات مبكّرة، إلخ. لقد كان النّاسُ، أجساداً وأرواحاً، مجرّدَ سلعة.

مرّت منذئذ مائة وخمسون سنة. وقد تحقّقت العديد من المكاسب، يرجع جزء منها إلى التطوّر التقنيّ، وجزء آخر إلى نضال العمّال، المستلهم غالباً من المذهب الماركسي. بيد أنّ عناصر الشّمولية التي ينطوي عليها المذهب الماركسي قد أدّت أيضاً إلى انحرافات دائمة، انحرافاتٍ دفعنا ثمنها غالياً.

ونعثر، في الفكر الماركسي، على عدد من الموضوعات المتنوّعة المشتقّة من التّقليد اليهودي والمسيحيّ والمرتبطة بالتّعالي، والتي كان يجتهد في محاولة إنزالها إلى الأرض، كي لا ينحرف مطلب العدالة «هنا على الأرض» وينفلت نحو واقعٍ آخرَ غير واقعنا هذا.

وإنّ النّقاش، مع ماركس ومع ورثة فكره، ما يزال مفتوحاً.

سيجموند فرويد
(١٩٣٩-١٨٧٣)

لقد بدأنا بالحديث عن الدّهشة الفلسفية مع المفكّرين اليونان إبّان القرن السّادس قبل الميلاد، وها نحن أولاء عند عتبة القرن العشرين. كيف سندمج إذن سيجموند فرويد داخل هذا النّسيج؟ ما الدّهشة الأساسُ التي دفعت به إلى كشفِ كشوفٍ مميّزةٍ جداً، واستخدام مناهج جديدة؟ مناهج أحدثت تأثيراً مذهلاً على الفكر إبّان عصره، واختار لها اسم **التّحليل النّفسيّ**.

أوّل عملٍ مهمّ لفرويد ظهرَ سنة ١٩٠٠، أي بداية القرن بالضّبط. وكان عنوانُه: **تفسير الأحلام**. وآنذاك كانت علوم الطّبيعة تعرف نجاحاً استثنائياً وتقدّماً مبهراً. وكان ذلك على وجه التّخصيص انتصاراً للفيزياء. وكان العلماء المشتغلون ضمن حقول العلوم الإنسانية يحلمون باكتشاف مناهج تمكّنهم من أن يقارنوا أنفسهم بزملائهم ممّن يشتغلون ضمن حقول العلوم الطبيعيّة، لا من حيث صرامة نتائج بحوثهم، ولا من حيث خصوبتها مستقبلاً. ضمن هذا السياق تحديداً ينبغي أن نُموضعَ فرويد.

ماركس وفرويد تجمعهما سماتٌ مشتركة. على أنّ الأوّل قد اهتمّ بدراسة المجتمع من زاوية اقتصادية واجتماعية، بينما اهتمّ

الثاني بالفرد الإنسانيّ على مستوى الحياة النّفسية، وتحديداً مستوى ما صرنا ندعوه «الحياة النّفسية للأعماق». ومع ذلك ثمّة شيء يسمح لنا بأن نقرّب بينهما، شيء يفسّر كيف أنّ التّأثير الذي يمارسُه أحدهما ما انفكّ يقوّي تأثير الآخر: إنّه التماثل الذي يحكم مسعيَيهما معا.

إنّ ماركس، كما سبق أن رأينا، يعتبر الأفكارَ، الإديولوجيات، البُنى الفكرية لمجتمعٍ ما، تشكّلُ كلّها بنيةً فوقيةً ناتجةً عن شيءٍ آخر. وهذا «الشّيء الآخر» لا يفصح عن نفسه؛ لا بل إنّ من طبعه أن يظلّ متوارياً. ومع ذلك، فإنّ هذا «الشّيء الآخر» هو السبب الحاسم في تفسير لمَا البنية الفوقية بهذا الشّكل، وليست بشكلٍ آخرَ.

إنّ الواقع الفعليّ، الواقع الحاسم، الذي منه يأتي كلّ شيء، يكمن حسب ماركس في علاقات الإنتاج السّائدة بين النّاس؛ وبحسب ماركس فإنّ العلاقات التي تقوم بين القوى الواقعية لا تتوقّف على البنية الفوقية المكوّنة من الأفكار والثّقافة، وإنّما تتوقّف تحديداً على البنية المادية الأساس التي تتحدّد تبعاً لوسائل الإنتاج المستخدمة في مجتمعٍ معيّن. يشرح ماركس -بطريقة تنطوي على لطائف دقيقة كما رأينا- أنّ ثمّة حتميةً تحكم ما سبق -على أنّها ليست حتمية سببيةً محضاً، شأنَ حتميةِ الفيزياء، وإنّما هي حتميةٌ مختلفة، حتمية يسمّيها حتمية جدلية- بحيث أنّ البنية التحتية المتوارية تحدّد البنية الفوقية الثقافية الظاهرة. ونعثر على الشّيء نفسه عند فرويد عندما يقابل بين **الوعي واللاوعي**. إنّ الوعيَ هو ما يراه كلّ منّا بوضوحٍ في لحظات وعيه. مثَلُ ذلك، حسب فرويد، القيم التي نعترف بها، والمبادئ التي نخضع لها، والمحرّمات التي نحترمها، والتبريرات التي نلجأ إليها إرضاءً للآخرين وإرضاءً

لأنفُسنا. وضمن نطاق الوعي أيضاً يضع مختلف أشكال الرّقابة التي نمارسها منعاً لبعض الأفعال وكبتاً لبعض الغرائز.

نجد أنفسنا بالتّالي أمام مفهوم **الكبت**: إنّها العملية التي يعمل الوعي عبرها على الدّفع إلى اللاوعي بكلّ ما يعتبر غير مقبول ولا يطاق. وبالنّسبة إلى فرويد ليس الوعي هو الواقع الفعليّ الوحيد؛ ثمّة أيضاً اللاوعي، أي ذاك الجزء السفليّ من الجهاز النّفسيّ، حيثُ الذكريات المكبوتة والغرائز الدّفينة تبقى وتواصل ممارسة تأثيراتٍ حتمية.

تبدو إذن خطاطة فرويد متوازية مع الخطاطة التي عاينّاها عند ماركس. ففي الحالتين معاً يقيمُ كلّ مفكّر منهما، ضداً على ما هو ظاهر مجتمعياً ونفسياً، ضداً على ما يبدو لنا أفعالاً مقصودةً فُكّر فيها بكامل الحريّة، ضداً على ذلك **يقيم كلّ منهما ميكانيزماتٍ خفيةً هي الواقع الفعليّ**. وإنّها ميكانيزمات قابلةٌ لأن تُدرسَ بواسطة مناهج علمية، لأنّها، وفق النّظريتين معاً، ذاتُ طبيعة مختلفة عن القرارات التي نتّخذها بكامل إرادتنا. وبالتّالي، على الرّغم من أنّ المذهبين يظلاّن غريبين بعضهما عن بعض، حتّى أنّهما تصارعا، فإنّ ثمّة نقط التقاءٍ بين المسعيّين اللّذين اتّخذهما كلّ فكرٍ منهما، كما بين تأثيرهما.

ماركس وفرويد كلاهما مارس تأثيراً هائلاً، كلّ على طريقته. وقد ساهما مساهمةً بالغةً في رسم ملامح قرننا هذا. ثمّ إنّهما معا أثارا حفيظة خصومهما، عبر الطّابع الجذري لما طرحاه من أفكار ادّعيا علميّتها، رافضَين بالتّالي كلّ من يفكّر بطريقة مختلفة عن طريقتهما.

كان فرويد طبيباً، معالجاً نفسياً. وهو مؤسّس «التّحليل

النّفسي»، التّي سميّت أيضاً «علم نفس الأعماق البشرية». لكن لا ينبغي أن ننخدع بكلمة «أعماق»: فالأمر لا يتعلّق هنا بعمق وعي الذّات بذاتها، ولا بالحرية التي هي فيما وراء ما يمكن ملاحظتُه بواسطة الاستبطان، ولا بالعمق بمعناه الميتافيزيقي أو الديني. وإنّما يتعلّق الأمر بتلك الطّبقة المخفية من النّظام النّفسيّ، والتي لا يستطيع أن ينفذ إليها نظرُ الوعي، يتعلّق الأمر بعمقِ ما ليسَ وعياً: **اللاوعي**.

يتمثّل الإسهام الأساس لفرويد في **منهج**، هو تحديداً منهج التّحليل النّفسي. الكثير من النّاس يحسبون التّحليل النّفسي مذهباً. لكن في الواقع يتعلّق الأمر بمنهج بواسطته يُسبر المجالُ النّفسيّ. ذلكم هو أوّل أبعاده. أمّا بعدُه الثاني فيتمثّل في كونه، في الآن نفسه، **طريقةً علاجية**، من حيث أنّ سبر المجال النّفسيّ قد يعود بالنّفع على المريض.

شيئاً فشيئاً توسّع حقل التّحليل النّفسي. محلّلون نفسيون آخرون -سأذكر منهم هنا فقط يونغ- توسّلوا بالتّحليل النّفسي ليس لسبر أغوار اللاوعي الفرديّ فحسب، وإنّما أيضاً لسبر الأسس الخفية لمختلف الثقافات، والأصول المتعددة للتّاريخ. نعلم أنّ العديد من نقاد الفنّ والأدب يلجؤون اليومَ إلى مناهج التّحليل النّفسيّ؛ من دون أن نغفل أولئك الذين يدّعون أنّهم يحلّلون النّفس الجماعية لشعبٍ ما، أو يدّعون تحليلَ إحدى الشّخصيات التّاريخية تحليلاً نفسياً.

أمّا ما كان فرويد يسعى إليه في المقام الأوّل، فهو معالجة الهيستيريا. والهيستيريا مرضٌ نفسيّ تتجلّى أعراضه في اضطراباتٍ سلوكية، مثل عجز المريض عن المشي أو عبور الشّارع. لكن لا ينبغي أن نتوهّم في أنّ فرويد قد انطلق في هذا الميدان من نقطة الصّفر. آنذاك كان في فيينا، عالم أعصابٍ شهير، نقصد معاصرَه

جوزِف برويّر، الذي اشتغل معه. إحدى مريضاته كانت تبدي أعراض الهيستيريا. غير أنّ تلك الأعراض كانت تختفي حين تفصح لطبيبها عن أسرار تخصّ حياتَها الجنسيّة. وقد لاحظ بروير أيّضاً أن الإفصاح عن تلك الأسرار كان يتطلّب من المريضة مجهوداً جبّاراً. كان ثمّة، بالتّأكيد، شيءٌ يمنعها من الكلام. وقد تساءَل برويّر عمّا سيحدث إن هوَ تمكّن من أن يوصلها إلى حالةٍ تخفت فيها المعيقات التي تمنع الإفصاح، أو تنعدم. وكان أن لجأ إلى التّنويم المغناطيسي. جعل مريضته تغوص في نومٍ مغناطيسي، ممّا سمح لبعض الذّكريات بأن تعود إلى سطح الوعي. فاختفت سلسلة بأكملها من الأعراض.

من جهة أخرى لاحظ فرويد وبروّير ما يأتي: حين كانا يعطيان المريض المنوّمَ مغناطيسياً أمراً ينفّذه بعد استيقاظه، كأن يعود إليهما في ساعةٍ بعينها، كان ينفّذ الأمر بالفعل، ولا ينفذّه كالمسرنَم[1]؛ وإنّما يجد دافعاً مناسباً للقيام بفعله ذاك. كان يقول: عليّ أن أذهب إلى هذا المكان لهذا السّبب. ثمّة إذن سبب **واقعيّ** لفعله، سبب أعطيَ له في شكل أمرٍ عندما كان نائماً، ولم يُخبَر به بعد استيقاظه. ذاك السبب الواقعيّ، ذاك الأمر الذي تلقّاه من دون أن يكون واعياً، هو ما **يجعله تفسيراً واعياً** ودافعاً عقلانياً لفعله.

وإذ لاحظ فرويد تلك الظّواهر قال لنفسه لا بدّ أن تكون ثمّة علاقةٌ بين اللاوعي الذي يقع تحت المنطقة الواعية، وبين الوعي الواضح الذي يحوزه كلّ فردٍ عن نفسه. وهكذا تمثّل الوعي الواضح كبنية فوقية للاوعيٍ أعمق، لا وعي خفيّ، لكنّه فاعل. ولن نواصل هنا عرض أبحاثه.

---

(١) من السّرنمة وهي السّيرُ أثناء النّوم.

لقد قادته أبحاثه تلك إلى بلورة نظرية مفادُها أنّ الدّوافع الأعمقَ للسّلوك البشري تكمن على وجه التّخصيص في منطقة **اللاشعور**. لكن لمَ تبقى هناك؟ لأنّها تتكوّن بالأساس، وإن لم يكن ذلك على سبيل الحصر، من الدّوافع الجنسية، المنبثقة عن تجارب معيشة، أحياناً في الطّفولة المبكّرة، والتي تترصّد الفرصة لكي تُفصح عن نفسها وتُظهر آثارَها. إنّ تلك الدّوافع تكبت بواسطة رقابةٍ، بواسطة منع يشتغل عند عتبة الوعي الواضح، فيتمّ **كبتُها** في اللاشعور.

على أنّ هذه الدّوافع الغريزية المكبوتة تحدث اضطراباً في الجسم والسّلوك، من جهة أنّها تدخل في صراع مع الإرادة الواعية، ومع ما يمليه الضّمير الأخلاقي، وبالتّالي مع الرّقابة.

وإذ انطلق فرويد ممّا سبق، وربطه بالملاحظةِ المنطلقِ، أي الملاحظة التي مفادها أنّ بعض الاعترافات، بعض الأحاديث المتبادلة بين الطّبيب والمريض، من شأنها أن تخفّف حدّة الأعراض، قلنا، إذ انطلق فرويد ممّا سبق انتهى إلى تصوّر وبلورة منهج التّحليل النّفسي. ويقوم هذا المنهج على مساعدة المريض في صياغة الذكريات المكبوتة. ذاك أنّ مجرّد صعودها إلى منطقة الشّعور يعدّ عاملاً من عوامل العلاج، لا بل قد يكون في الغالب الأعمّ هو العامل الحاسم. المسألة إذن تكمن في إيجاد السّبل الكفيلة بأن تقود المريض إلى التعبير عن ذكرياته المكبوتة. وبهذا الصّدد لجأ المحلّلون النّفسيون إلى طرق شديدة التّنوع. فرويد نفسه توسّل بما نسمّيه التّداعي الحرّ للأفكار، مركّزاً في ذلك بالأساس على التفسير الرّمزي للأحلام. لقد كان بالنّسبة إلى التّحليل النّفسي فتحاً عظيماً حين عمل فرويد على تفسير الأحلام، لا كانبثاق مباشر في الشّعور للدّوافع الغريزية المكبوتة، وإنّما كنوعٍ من التجلّي الرّمزي للنّوازع القديمة جداً

والمكبوتة. على المعالج النّفسيّ إذن أن يحثّ مريضَه على حكي أحلامه، ثمّ عليه بعد ذلك أن يساعده في تفسيرها، كي يدرك المعنى المتواريَ خلفَها، ويفهمَ المحتوى اللاشعوري الكامن خلف قناع الأحلام. لذا يلوذ أغلب المحلّلين بالصّمت أثناء عملية العلاج - بدرجةٍ أو بأخرى، بحسب المدرسة التي ينتمون إليها؛ ما أراده فرويد هو أن يشعر المريض بأنّه هو من توصّل إلى التّأويل بمفرده.

أريد هنا أن أذكّر بمسألة: نتذكّر أنّه، في القرن الخامس قبل الميلاد كان المبدأ الأساس عند سقراط هو «اعرف نفسَك بنفسِك». فهل من سبيل إلى التقريب بين المنهج التوليدي الشّهير عند سقراط، ومنهج التّحليل النّفسي عند فرويد؟ أليس بمقدورنا أن نضع عتبةً لمتن فرويد الشّعارَ السقراطي عينه: «اعرف نفسَك بنفسك»؟

كلاهما يولي اهتماماً بالغاً للفكرة الفلسفية الأصيلة التي مفادها أنّ مهمّة الإنسان تكمن في أن يعرف «نفسه بنفسه». ما الذي تعنيه «بنفسِك» أو «بنفسي»؟ بالنّسبة إلى سقراط تعني الـ«أنا-نفسي»[١] الذاتَ الأخلاقية الحرّة السّاعية إلى الخير، والتي ترى الخير دوماً أبعدَ ممّا بلغَته. وهذا يعني أنّ عند سقراط، في عبارة «اعرف نفسك بنفسك» شيئاً، قد نصفُه نحن بلغتنا المعاصرة «بالوجوديّ»: تسعى الذّات إلى أن تعانق ذاتها في حريّتها الجوهرية متابعةً أمامها خيراً لا يمكنها أبداً أن تحوزَه. إنّ المعرفة التي تتغيّاها الذّاتُ هنا هي معرفةٌ تقصدُ الحريّة، أو معرفة عبر الحريّة. بالنّسبة إلى سقراط «أن تعرف نفسك بنفسك» هو أن تتساءَل عن ماهية الخير، وعن ماهية العدالة،

(١) الصياغة الفرنسية (ومعظم الصياغات اللاتينية) لعبارة بنفسك تأول إلى أنت-نفسك toi-même، وعلى منوالها moi-même أنا-نفسي وهو-نفسه lui-même.

وعن ماهية السّعادة - كثير من المفاهيم التي لا تحوز معناها إلا بالنّسبة إلى الحريّة، ولا معنى لها موضوعياً، أي أنّها ليست من قبيل الأشياء التي معناها ليس سوى ما هي عليه في ذاتِها.

أمّا فرويد، المتأثّر بالمستوى الذي بلغه العلم في عصره، فحين ينطق بالعبارة الملزمة: «اعرف نفسَك بنفسك»، فإنّه يحثّ الفرد على أن يستكشف لاوعيَه، الذي هو بمثابة معطى إمبريقي، لكن كُبِت.

سنختتم بمحاول بيان أيّ موضع يمكن أن تتّخذه الحريّة ضمن التّحليل النّفسي. ولنكتف الآن بهذا: إنّ ما على المرء أن يكتشفه، بحسب فرويد، هو حقيقةٌ واقعية، تبلورت على امتداد ماضي حياتنا النّفسية: حقيقة واقعية، ذهنية أو نفسية، معطى أمبريقي ينبغي أن نكتشفه داخل ذواتِنا.

إنّ نظرية فرويد بأكملها تتأسّس على الصّراع بين قوى الشّعور وقوى اللاشعور، صراع ينبغي تجليته بواسطة التّحليل النّفسيّ، حتّى نبلغ -ضمن وضعية معيّنة، وعبر عمليات سنأتي على ذكرها- إلى اللحظة التي يستعيد فيها الشّعور زمامَ أمره، حريّتَه؛ إذّاك سيكون الشّعور قد تقبّل وجودَ اللاشعور فيه.

وينبغي أن نعلم أنّ عمليةَ تحليلٍ نفسيّ تظلُّ مسلسلاً شاقاً ومؤلماً. بعض من خضعوا لها يصفونها بأنّها أشبه ما تكون بالنّزول إلى أعماق الجحيم؛ وغيرهم كسروا المزهريات في عياداتِ محلِّليهم. إنّها عملية صعبة، لأنّ أشكال المقاومة التي تعترضُها قويّةٌ. هكذا يحدث، أثناء سيرها، ما يسمّيه فرويد **التحويل**: حيث إنّ أشدّ الدّوافع الغريزية المكبوتة، والتي يحاول التحليل النّفسيّ تحريرها، يتمّ تفريغها باتّجاه شخص المحلِّل. إنها لا يمكن أن تضيع في الفراغ، وبالتّالي يحتلّ المحلّل موضع شخوصٍ آخرين.

بحسب فرويد فإنّ ما يفرض نفسه في الحياة النّفسية هو عدم البوح للذّات، خاصّة ما يتعلّق بمسائل الجنس التي نسعى إلى تجاهلها. وبهذا الصّدد صاغ فرويد مفهوماً تُدوِّلَ حتّى ابتُذل، لدرجة أنّ الجميع يحسبون أنفيهم يعرفون معناه: **عقدة أوديب**. بحسب هذا التّصور فإنّ الغريزة الجنسية لا تبدأ مع مرحلة البلوغ، وإنّما تكون موجودة منذ لحظات الطّفولة المبكّرة. فالطّفلة الصّغيرة تحسّ ميولاً جنسيةً تجاه أبيها، والطّفل الصّغير يحسّ ميولاً جنسية تجاهَ أمّه. ونتذكّر حكاية أوديب الذي قتل أباه وتزوّج أمّه من دون أن يدري. هذه الأسطورة اليونانية هي ما توسّل به فرويد لكي يعبّر عن العلاقة الغريزية التي تجمع الطفلَ بأبويه. ونعثر هاهُنا على بعد آخر من أبعاد المنهج الفرويديّ: إذ ينزع إلى قلب المواقع بين ما هو عاديّ وما هو استثنائيّ. إنّ الطّبيعيَّ أن نرى في حكاية أوديب استثناءً فظيعاً. غير أنّ فرويد يرى فيها ميلاً عاماً، إنّه نقيض ما يمكن أن يكون استثنائياً. إنّ اللعنة الرهيبة التي تعود إلى الأزمنة القديمة، ينبغي أن تكون ممثِّلةً للحالة الطبيعية بالنّسبة إلى كلّ بني البشر.

وينبغي أن نتحدّث هنا أيضاً عن **أدلر**، الذي كان بدوره شخصية عظيمةً، شخصيةً مبدعة في حقل التحليل النّفسيّ، لكنه ما لبث أن أحدث قطيعةً مع فرويد. بحسب أدلر فإنّ العامل الحاسم ليس هو الجنس، وإنّما هو **غريزة القوّة**، أي النّزوع إلى إثبات الذّات، الذي يعكس الحاجة إلى تعويض شعورٍ ذائعٍ بالنّقص، شعورٍ يواجهه كلّ إنسان.

وينبغي أن نذكر هنا أيضاً المحلّل النّفسي السوسري كارل غوستاف يونغ، الذي مارس تأثيراً معتبراً على النّقد الأدبي، كما على الخيال الخلاّق، والأبحاث الثقافية، وبصفّة أعمّ على فنّ عصرنا.

يرى يونغ أنّ ثمّة **لاشعوراً جماعياً**، حيث نجد نماذج أصْلية مشتركة، نماذج أساسية للسّلوك. ومن هنا يصير بالإمكان بلوَرة **تحليل نفسيّ لمختلف الثّقافات**: ليس تحليلاً نفسياً للأفراد، وإنّما للثقافات.

لنحاول الآن فهم ما يمكن أن تكونَهُ طبيعةُ التحليل النّفسي، وأين تكمن أهميّته. هل يتعلّق الأمر، في المقام الأوّل، بسيكولوجيا علميّة أم بطريقة علاجية؟ ذاك أنّها إنّ كانت علاجاً، فينبغي أن تنطويَ -شأنَ كلّ علاجٍ- على مكوّنٍ فنيّ[1]. فعادة الأطباء أن يقولوا إنّهم، وإن كانوا يستعينون بعلمٍ نظريّ خالص، إلاّ أنّهم يضطرّون في نهاية المطاف إلى ممارسة الطِّبّ كصنعة. وفي ضوء ذلك نتساءَل: ماذا عن التحليل النّفسي؟ هل هو علم سيكولوجي صارم، أم أنّه طريقة علاجية تتضمّنُ صنعةً، يلجأ إليها المحلّل النّفسي بطريقة تكاد تكون ذاتية - حتّى وإن كان يتوسّل بمعارف كسبها بفضل مناهج علمية موضوعية-، أم أنّ التحليل النّفسي يندرج في سجلّ الفلسفة؟

حين ينظرُ إلى التّحليل النّفسي باعتباره علماً صارماً -وذاك ما كان يطمح إليه فرويد- فإنّ الأمر يثير الكثير من الاعتراضات. ذاك أنّه لكي يوصف ميدانٌ من الميادين بالعلمِ الصّارم، يُستلزَم أن تكون نتائجُه قابلةً للفحص في ضوء شروطٍ محدّدة بصرامة. ماذا يعني فحصُ النتائج ضمن إطار التحليل النّفسي؟ أنّى لمحلّلٍ نفسيّ أن يتيقّنَ من أنّ تفسيرَه أحلامَ مريضِه يوافقُ حقاً الواقعَ، أي الحالة الفعليّة للاشعور المريض؟ إنّ اقتحامَ هذا اللا-شعور يظلّ متعذّراً بالنّسبة إليه، كما بالنّسبة إلى مريضه. وبالتّالي سنقول إنّ فحص النتائج يكمنُ

---

(١) المقصود بالفنّ هنا الصّنعة.

في اختفاء الأعراض، أي في الشّفاء نفسه. إنّ شفاء المريض يمثّل في الآن نفسه فحصَ التفسير المعطى. أَهوَ إذن أمرٌ بديهيّ؟ عندما يتعلّق الأمرُ بعمليات نفسية، فإنّ مجرّد الاعتقاد في أنّنا وجدنا تفسيرَ الأعراض، قد يكون له نفس تأثير التفسير الفعليّ. وبالتّالي فإنّ هذا الأمر لا يمكن أن يمثّل دليلاً. ذاك أنّ الشّفاء كان من الممكن أن يتمّ بواسطة تفسيراتٍ مختلفة - أو حتّى بوسائل أخرى: صدمة فعّالة على سبيل المثال.

بعض الرّموز والخطاطات لا تكفّ عن معاودة الظهور في عملية التأويل، ليس بالنّسبة إلى هذا الفرد بعينه أو ذاك، وإنّما بالنّسبة إلى أفراد مختلفينَ كلّ الاختلاف. وبذلك ينتابنا الانطباع بأنّ بالإمكان أن نؤوّلَ بعض الرّموز ذات الدلالات العامّة التي خلفَها تحتجبُ الدوافع اللا-شعورية. إنّ المحلّل المتمرّس يُفيدَ من تلك الإمكانات، لكن لا شيء من ذلك يسمح بأن نثبت أنّ ثمّة فحصاً علمياً، بالمعنى الصّارم للّفظ.

كلّ ما عرضتُه هو، للأسف، مفرطٌ في السّهولة. زد على ذلك أنّ إمكان الكشف عن الغرائز الدّفينة يمارس جاذبية كبيرة.

إنّ تلك السّهولة، وتلك الجاذبية، تشكّلان، بالنّسبة إلى منهجٍ كهذا، خطراً كبيراً. والحال أنّ بوسعنا أن نتساءَل حول **التأثير الثقافي الذي مارسَه التّحليل النّفسيّ**. ليس على الأفراد فحسب، وإنّما على ثقافة بأكملها، ثقافةٍ صارت ترى في تعاليم فرويد جزءاً من حقائقها الرّوحية الحاسمة.

كما بوسعنا أن نتساءل عن التأثير الذي تمارسه هذه التعاليم على المجتمع في كليّته. أغلب النّاس لا يعرفونَها إلا بالسّمع؛ ومع ذلك، أيّ تأثير تمارسُه، مثلاً، على الفكرة العامة التي يكوّنُها معاصرونا عن

التربية؟ إنّ سؤالاً كهذا يستحقّ أن نوليه كلّ الاهتمام، خاصّة وأنّ منهج التحليل النّفسي صار في الغالب الأعمّ ضرباً من الدّوغما. إنّ كارل ياسبرز، الذي كان طبيباً نفسياً، قبل أن يكون فيلسوفاً، ويعرف التحليل النفسي حقّ المعرفة، إن على المستوى النّظري أو التطبيق، قد عابَ على المحلّلين النفسيّين تشكيل طائفة. وما يميّز طائفةً، بحسبه، هو أنّنا لا يمكن أن ننضمّ إليها ما لم نمرَّ بطقسٍ بدئيّ. ويرى ياسبرز أنّ هذا الطّقس، في حالة التّحليل النّفسي، يتمثّل في التحليل الجدلي الإجباري. في رأيه، إنّ منهجاً لا يمكن فحصُه عقلانياً، وإنّما [يتعلّم] فقط عبر تلقين مسبق، تلقين يبدأ بتحويل المتعلّم نفسه، لا يمكنُ أن يكون له موضع بين التّخصّصات التي يتمّ تعليمها في الجامعة.

عديد من المحلّلين النّفسيّين يمارسون المنهج التحليل-النّفسي بطريقة غاية في السلطوية، وإن ظهرت فروق واختلافات كبيرة بين المحلّلين النّفسيّين منذ فرويد، لكن على وجه التّخصيص في عصرنا هذا، لدرجة أنّه بوسعنا التّساؤل: هل ما يزال بالإمكان الحديث، بصفةٍ عامّة، عن مدرسة واحدة وموحّدة للتّحليل النّفسيّ. في جميع الأحوال، لا مجال لأن نجعل الوعي يتنازل عن حسّه النّقديّ تجاهها.

ينبغي أن أشير كذلك إلى الطّابع الاختزالي للتحليل النّفسي، الطابع الذي يشترك فيه مع النّقد الماركسي. من عادة النّقد الماركسي أن لا ينظر إلى الأعمال الفنيّة، خاصّة منها الأدبية، في ذاتها، وإنّما بوصفها أعراضاً دالّةً على الواقع الاجتماعي الذي ظهرت فيه. وبالمثل، في التّحليل النّفسيّ، لا ننطلق من العمل، الذي يأسرُنا كماله، وإنّما نعتبره كعرض نسعى، عبر فكّ شفرته، إلى كشف

الميكانيزمات النّفسية التي يخفيها، والتي ينبغي كشفُها. وما إن نكشف تلك الميكانيزمات حتّى تصير أهمّ من العمل. يصير التحليل النّفسيّ منصبّاً عليها.

أريد أن أضيف هنا نقداً مبدئياً وجّهه ياسبرز إلى المنهج التحليل-نفسي. لم تكن نيّة ياسبرز أن يقصي التحليل النّفسيّ كمنهج طبيّ وعلاجي، وإنّما كان ينتقد سعيه إلى فرض نفسه كمنهج علمي وحيد. ولكي نفهم ياسبرز ينبغي أن نشرح أوّلاً مفهومين مهمّين.

يقيم ياسبرز تمييزاً فاصلاً بين **سيكولوجيا التفسير** psychologie explicative **وسيكولوجيا الفهم** psychologie compréhensive. سيكولوجيا التفسير تفسّرُ الظواهر النّفسية بواسطة أسبابِها. هي إذن تسلك في الميدان النفسيّ سلوكَ علوم الطّبيعية التي تبني **سلاسل سببية**. أمّا سيكولوجيا الفهم فمختلفة تماماً: إنّها تفهم الظواهر النّفسية من **معناها**، أي من المعنى الذي تحوزه بالنّسبة إلى الذّات المعنية بالأمر. نمارسُ سيكولوجيا الفهم حين نتمكّن من أن نعيش، من أن نحاكيَ باطنياً، القصد الذي كانت تقصدهُ الذّات المعنية بالأمر. ممّا يسمح لنا بأن نفهم ذاتياً تعاقب حالات وعيها. ينبغي أن يكون هذا التمايز واضحاً كلّ الوضوح بالنّسبة إلينا: في الحالة الأولى (سيكولوجيا التفسير)، نستند إلى سبب - وسبب لا «معنى» له، لا يعمل إلا على إنتاج أثر؛ أمّا في الحالة الثانية، فإنّنا ننطلق من المعنى الذي ترمي إليه الذّات، نتبنّى مقصدَها، ونفهم آنذاك ما الذي حدث ضمن جهازها النّفسيّ.

والحال أنّ طريقة فرويد تخلط، بحسب ياسبرز، بين المسعيَين معاً. كان فرويد يعتقد -والقول لياسبرز- أنّه يطبّقُ منهجاً ينتمي إلى دائرة سيكولوجيا التفسير. كان يعتقد أنّه ينجز ضمن المجال النفسيّ

بحثاً مماثلاً لذاك الذي يمارس ضمن مجال علوم الطبيعة. لكن في الواقع ينتمي مسعى فرويد، بحسب ياسبرز، رغماً عنه إلى سيكولوجيا الفهم.

مثال: يؤوّلُ فرويد المفهوم الشهير «كبت» باعتباره سبباً لهذه الظّاهرة العُصابية أو تلك. بأي معنى يكون الكبت سبباً؟ بالطّبع لا يكون هذا ممكناً إلا قياساً إلى القصد اللاشعوري للذّات التي تلجأ إلى الكبت كي تُخفيَ شيئاً ترفض أن تراه، أو أن تعترف به. وعليه، إذا ما نحن فهمنا تفسيرات فرويد والتدليلات التي يقدّمها، فإنّنا سنفهم كذلك عمليات الإخفاء التي تتمّ، وكيف يحدث أن تصير بعض العُقد غير ظاهرة: **نضع أنفسنا موضعَ** الذّات المعنية بالأمر. إنّ العملية كلّها تتمّ ضمن نطاقِ **قَصْدٍ ذاتيّ**، وفي انسجامٍ للمعنى؛ وليس، البتّةَ، ضمن تسلسلٍ سببيّ على شاكلة ما يحدث في علوم الطّبيعة.

بيد أنّ ما سبق لا يمنع ياسبرز من أن يقرّ بأهميّة النظرية الفرويدية، من حيث إنّها تسمح بتجلية بعض العمليات النفسية بفضل تحليلها لميكانيزمات الكبت. إنّها تفسّر، مثلاً، الشلل الهيستيري، بواسطة نظرية الكبت. ونفهم بالتّالي كيف يمكن أن يحدُث. على أنّ خطأً حاسماً يظلُّ قائماً في الجزم بأنّ الحياة النّفسية بأكملها يمكن أن تُختزل في نموذجٍ تفسيري معيّن، وهذا الخطأ هو الذي يسمح لفرويد بأن يُبلور نظرية عن حياة النّفس بأكملها. بالنّسبة إلى ياسبرز، فإنّ حيازةَ تفسيرات صالحةً لكلّ شيء، يظلُّ أمراً غير ممكنٍ إلا إن تعلّقَ الأمرُ بنموذج علوم الطّبيعة. إنّ ذلك النّوع من التّفسيرات غير قابلٍ للتّعميم إلا قياساً إلى كونه موضوعياً، لأنّ في هذه الحالة فقط يمكن أن يقود إلى نظريات تتمتّع بصلاحية علمية. وبالتّالي، عن التفسيرات

يمكن أن تتولّدُ النّظرياتُ، وليس عن الفهم. لماذا؟ لأنّ الفهم يعني أن «نُحاكيَ» العمليّات القصدية لذاتٍ معيّنةٍ. ويتعلّق الأمر هنا دوماً بكائنٍ مُفرَد، ممّا لا يسمح بأيّ انتقالٍ إلى الطّابع التعميمي لنظريةٍ ما. بتشويشه على التّمايز بين الفهم والتفسير، بين «السّبب» و«المعنى»، صارَ فرويد مسؤولاً عن تبسيط اختزاليّ، تبسيط مكّنَه من أن يبلورَ نظريةً تسمح بإرجاع الحياة النّفسية بأكملها إلى عددٍ من النّماذج المبسّطة. وعلى الرّغم من أنّ الأمر يتعلّق في العمق بسيرورة فهم، ما انفكّ فرويد يلجأ إلى نفس السيّرورة، السّيرورة التي يدّعي أنّها تفسيرية - لدرجة أنّها تنتهي إلى أن تصير مزعجة.

يبدو لي ياسبرز محقّاً. إنّنا نعود دوماً إلى عقدة أوديب، وما تلبث هذه العقدة أن تصير رتيبةً قياساً إلى الظّواهر العميقة المعقّدة التي يُفترض أن «تُفسّرها». يبدو المحلّلُ نافذ البصيرة من دون أن يبذل أيّ مجهودٍ يُذكر، ومن هنا نفهم نزعة التبسيط المعممّ القوية التي تسود التحليل النّفسي. يكفي أن نستحضر مدى السّهولة التي يستوعب بها الجميعُ التّحليل النّفسيَّ، لدرجة أنّ الجميع يجازف بتأويلاته الخاصّة. كلّ هؤلاء النّاس الذين لم يتلقوا أيّ تكوين طبيّ أو سيكولوجي «يمارسون» التّحليل النّفسيّ في الفنّ، والموسيقى، والشّعر، مختزلين الوقائعَ الأشدَّ تعقيداً في حفنةٍ من الحيل والخطاطات.

على أنّ ياسبرز لم يوجّه قطّ إلى فرويد انتقاداتٍ من هذا النّوع. وإنّما أشار فقط إلى الأخطار التي ينطوي عليها التّحليل النّفسيّ من حيث أنّه ينقاد بسهولة إلى هذا النّوع من التّبسيط المعمّم. لا بل إنّ ياسبرز يقرّ بأنّ التحليل النّفسيّ قد يكون مُنتجاً في حال ظلّ منهجاً ضمن مناهج أخرى، مقاربة للمشاكل ضمن مقارباتٍ أخرى، من

دون أن يقدّم نفسه باعتباره «المنهجَ» حصراً. ينبغي فقط أن نمتنع عن تنصيب المنهج الفرويدي كوسيلةٍ مُثلى للسيكولوجيا التفسيرية الوحيدة، عاملين على إقصاء أو شلّ الذّات الحرّة المسؤولة عبر اختزالها في سلسلة سببية.

حين لا يكون للخلط المنهجي الذي أشرنا إليه نتائجُ اختزالية، فإنّ ياسبرز يقرّ بإمكانية أن تكون له نتائج تشخيصية وعلاجية. ففي الواقع، نلاحظُ، حتّى ضمن علوم الطّبيعة، أنّ بعض المناهج التي لا تتمتّع بوضوح كبير، أو المبهمة، قد تستطيع من حين إلى آخر، كشفَ وقائعَ أو علاقاتٍ جديدة. كذلك كان الأمرُ بالنّسبة إلى فرويد. لكن ينبغي أن نعرف مواطن الغموض وأشكال التعسّف المحتملة. الحدس الأساس يظلُّ مهماً: بعض الاضطرابات النّفسية، وحتّى الجسدية أحياناً، يمكن أن تجد أصولها في غرائز مكبوتة. إذّاك يكون «العلاج» أمراً ضرورياً، والعلاج بالنّسبة إلى أتباع المنهج الفرويدي يعني كشف تلك الغرائز والملابسات التي أدّت إلى كبتها.

أثناء ذلك يمكن أن يقع حدث وجوديّ عميق: إنّ الكشف الذي يكشفه المحلّلُ للمريض، يمنح هذا الأخير إمكانية أن يعيش بوعيٍ حادثاً من حوادث ماضيه، وإعلائه. بعبارات أخرى: لا تعمل النظرية الفرويدية بالمرّة على نفي حريّة المريض باسمِ ميكانيزم سببيّ؛ وإنّما هي، على النّقيض من ذلك، تسعى إلى أن تضع مزيداً من الوضوح في خدمة حريّته. إنّ العوائق التي تقف في طريق هذه الحريّة هي ما ينبغي إزالته.

لربّما يجدر بمحلّل نفسيّ قديرٍ أن يكتب، في الاتّجاه الذي بسطناه آنفاً، كتاباً عنوانُه: في الاستعمال الجيّد للتّحليل النّفسي.

لم يبلور فرويد، ولا ماركس، نظريّتيهما انطلاقاً من دهشةٍ فلسفية، وإنّما كان دافعهما تحرير معاصريهم: ماركس، من استلابهم الاجتماعي؛ وفرويد، من اضطراباتهم العُصابية. وكلاهما -كلّ واحدٍ ضمن مجاله الخاصّ- لجأ إلى مناهج ووسائل استقيا نماذجها من علوم الطّبيعة. وقطعاً، إنّ التطوّر المذهل التي عرفته تلك العلوم إبّان القرن العشرين يفسّرُ بما يكفي إعجاب الباحثين في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية بالنّجاح الذي حقّقته، وسعيَهم إلى محاكاة مناهجها، ضمن حدود الممكن. كذلك حلُم ماركس وفرويد.

قد نلحظ اليوم محاولاتٍ عديدة للرّبط، بمعنى ما، بين هذين المفكّرين، على الرّغم من الاختلاف الكبير بينهما. ولعلّ ذلك يُفسّر في رأيي بسببين.

السبب الأوّل: كلاهُما لا ينظرُ إلى المجتمع أو الفرد في ماهيته الثابتة وإنّما في خصوصيته ضمن **وضعه التّاريخي**. الأولوية عند ماركس للتّاريخ الاجتماعي، وعند فرويد للتّاريخ الفرديّ. لا يتعلّق الأمر بأيّ إنسانٍ أو أيّ تاريخ، كيفما كانا، وإنّما يتعلّق الأمرُ بإنسانٍ وتاريخٍ ضمن صيرورتهما التّاريخية [المحدّدة].

كلاهما إذن حاول تطبيق مناهج علوم الطّبيعة على معطيات محدّدة وتاريخية.

السبب الثاني: كلا المفكّرين يرى الطّابع العلميّ لبحثه في كونه **يفضح** الظاهر، يفضح ما يُرى، ما يتجلّى واضحاً، باعتباره مجرّدَ قناعٍ، طريقةً لخداع الآخرين أو خداع الذّات؛ والغاية كشفُ ما يُسمّيانه حقيقةً مخفية، التي وحدها تعدُّ حقيقية وفاعلةً. تجد الماركسية طابعها العلميّ في كونها تفضح الدّين والأخلاق والفنّ

والثقافة، باعتبارها جميعاً ذات طبيعة **إديولوجية**؛ منتوجات وأقنعة، في آنٍ، للواقع الحقيقي، واقع العلاقات التي تحدّدها وسائل الإنتاج وصراعات المصلحة المترتّبة عنها. أمّا التأويلات الفرويدية فتتّخذ مسعى مخالفاً، ومع ذلك مماثلا: الدّين والأخلاق والفنّ والثّقافة وسائل لإخفاء أو إعلاء الدّوافع الجنسية المكبوتة بسبب الرّقابة، تلك الدوّافع التي تمثّل، رغم ذلك، الواقع الفعليّ الوحيد.

بالنّسبة إلى المفكّرين معاً: ما هو خفيّ هو دائماً أشدّ واقعية ممّا يتجلّى تلقائياً في وضوح الوعي.

هنري برغسون

(١٨٥٩-١٩٤١)

لنغيّر الاتّجاه: سننظر الآن في مفكّرين ردّوا بقوّة على نزعات العالم المعاصر المتشبّعة بالأباطيل العلموية scientistes. لقد اجتهدوا، تحديداً، في سبيل استعادة ما لا يستطيع العلم السيطرة عليه، لفرط ما هو جوهريّ ووازنٌ. سيتعلّق الأمر ببرغسون في فرنسا، من جهة، ومن جهة أخرى بنيتشه في ألمانيا وكييركيغور في الدّانمارك.

تمثّل فلسفة برغسون ردّة فعلٍ مميّزة ضدّ التيار الفكري الذي كان يعتمد على العلم في المقام الأوّل لتفسير ماهية الإنسان والمجتمع، والتّمكن بالتّالي من حلّ المشكلات التي يطرحها الشّرط الإنساني. لقد تبلور تفكيرُه ضدّ التيار، ضدّ جامعة السّربون والجو الثقافي العام، حيث كانت تسود نزعة أوجست كونت الوضعية ووثوقيتها العلمية. اليوم نحن نعيش في عالم مختلفٍ تماماً. وبوسعنا أن نقول، بمعنى ما، إنّ النّجاح الذي حقّقه برغسون في زمنه قد قلّلَ من تأثيره في الأزمنة اللاحقة. لقد كرّس جهودَه بأكملها في سبيل كسر أقفال الأبواب التي باتت اليوم تبدو لنا مشرعةً، في حين كانت في عصره مغلّقة بأقفال صلبة. وُلد برغسون في باريس، وفيها توفيَ سنة

١٩٤١، إبّان الاحتلال الألمانيّ. وبوصفه يهودياً كان مضطراً لأن يقف في الصفّ مع الآخرين، تقيّداً بشكليّة من الشّكليات [العديدة]. بالطّبع، كان يمكن أن يُعفى لكبَر سنّه، ولكنّه رفض ذلك. طويلاً وقف إذن في البرد، ساكناً لا يتحرّك، ثمّ مرض فمات.

مع بِرغسون نستعيد موضوعةَ كتابنا هذا؛ ذاك أنّ تفكيرَه يبدأ بدهشةٍ. وكانت بداية دهشتِه ملاحظتُه أنّ بعداً جوهرياً بأكمله، من أبعاد الواقع، لا يمكن أن يُختزل في مجرّد موضوع للعلم الوضعي - مثَلُ ذلك: **الكيف**، في تقابلٍ مع الكمّ. بالطّبع نستطيع أن نمثّل اللّون الأحمرَ بطول الموجة الموافقة للّون الأحمر، فنجد بالتّالي الكمّ؛ لكنّ هذا الطّول ليس أحمر. ما يحدث هنا هو مجرّد **ترجمة كميّةٍ** للأحمر **الكيفي**؛ اللّون الذي يعبّر عن طول الموجة لا يوافق بالمرّة إحساسنا بالأحمر. إنّ أوّل ما أثار إعجاب برغسون هو التجربةُ المباشرة/الفورية للعالم الحسيّ. إنّ هذا العالم ليس هو العالم الكميّ الذي ما انفك العلم يحقّق فيه تقدّماً: هو العالمُ نفسه، ومع ذلك ليس هو نفسه. ثمّة هنا ما يدفع إلى الدّهشة.

الكيفيّ ضدّ الكميّ، العميق ضدّ السّطحيّ. إنّ ما نقيسُه خطٌّ، سطحٌ، وأحياناً حجم؛ أمّا العمق الذي نواجهه بالتجربة الفورية، فلا يمكن قياسه البتّة، على الأقلّ لا نستطيع ذلك مباشرةً، أي كتجربةٍ مُعاشة. وهذا ما يقودنا إلى عقد تقابلٍ بين الدّاخل، أي الطّابع الجوّاني للتجربة، وبين الطّابع البرّانيّ لما نَخبِرُه بواسطة التّجربة. ثمّة العالم الخارجيّ، عالم تجربتنا؛ لكنّ تجربتنا المعاشة عن هذا العالم الخارجيّ، هي تجربةٌ داخلية: الإحساس بالأحمر تجربةٌ جوّانيّة، في تقابلٍ مع طول الموجة، الذي هو [معطىً] خارجيّ. ويوصلنا هذا إلى طرح السّؤال: كيف يحدث أنّي أستطيع «فهم» تجربتي العميقة،

الجوّانية، الكيفية، لا بل في واقع الأمر، أستطيع أن «أفهمها» مباشرةً، أسرع من «فهمي» موضوعات العلم؟ أيّ معرفةٍ هاته إذن؟

هكذا صار برغسون إلى الاندهاش - الاندهاش إزاء ما نسمّيه «أن تعرف connaitre». بديهيّ أنّ ثمّة نوعين من المعرفة: معرفةٌ فورية، جوّانية، كيفية؛ وأخرى برّانية، هندسية، ميكانيكية، كميّة - باختصار: العلم. قد يتبادر إلى أذهاننا هنا أنّنا نستعيد الثنائية الديكارتية الشّهيرة: الشيء المفكّر res cogitans والشّيء الممتدّ res extensa. - ونتذكّر: كان ديكارت يقيم تقابلاً بين الفكر بما هو فعّال والامتداد بما هو منفعل، أي بما هو مجالٌ للحتمية السببية. ثمّة تماثلٌ هنا مع الثنائية البرغسونية، بيد أنّ المفاهيم لا تتطابق. بالنّسبة إلى برغسون يتعلّق الأمر بإقامة تقابلٍ بين المعيش الذاتي وما يقيسُه العلم ضمن حدود عالمه البرّانيّ.

أوّل كتب برغسون، رسالته في الدكتوراه، هو في اعتقادي أفضل أعماله. ففيه بذرةُ كلّ ما سيلحقه من كتب. عنوانه: **بحث في معطيات الوعي المباشرة**. نشره سنة ١٨٨٩. من النّاحية الشّكلية، نرى أنّ الأمر يتعلّق بمحاولةٍ[١]، وليس ببحث علميّ شاملٍ وجازم. فضلاً عن ذلك يتعلّق هذا «البحث-المحاولة» بـ«معطيات الوعي الفورية»، يعني أشياء تُدرك بأكبر درجةٍ ممكنة من المباشرة -في شكلها الأقلّ تشوّهاً- من قِبل جهاز الفهم والمعرفة لدينا. نسعى إلى اكتشاف الوعي الذي نحوزه عن العالم الخارجي في فَوْريّته، كما ينكشف لنا [مباشرة]. وإنّ هذا القصد، هذه الغاية، طابعٌ مميّزٌ لجيل هذا الفيلسوف، مثلما هو الشّأن لعدد من الرّسامين والكتّاب

---

(١) إشارة إلى كلمة essai التي تتصدّر عنوان الكتاب والتي درجنا عربياً على ترجمتها إلى «بحث»، مع أنّ معناها الحرفيّ «محاولة».

المعاصرين. لقد سعوا في المقام الأوّل إلى التعبير عن تلقائية التجربة الجوّانية، يتمسّكون بمعطيات الوعي الفوريّة، ولا يستسلمون للتأثير الذي يمكن أن تمارسه عليهم المعارف التي قد تأتيهم من مصادر أخرى كالهندسة والفيزياء والكيمياء. حين ينصرف الأنا إلى النّظر في ذاته، بدلاً من أن يهتم بالمعيش، فإنّه يُترجَمُ إلى شيء آخر، ينقذفُ باتّجاه الخارج. ما معنى هذا؟ حين نمارسُ ما ندعوه بالعادة ملاحظةً لذواتنا أو استبطاناً، أي ذاك المنهج النّفسيّ الذي يقوم على ملاحظة الذّاتِ ذاتَها، فإنّما نعتقدُ أنّنا نمسك بمعطياتٍ فورية. لكنّه، بالنّسبة إلى برغسون، أمرٌ غير صحيح. إنّ الذّات التي تُلاحظُ ذاتَها تلقي بنفسها فوراً ضمن ضربٍ من الفضاء المميّز، فضاءٍ تُحجِّرُ فيه تجاربَها كما لو كانت أشياء واقعةً ضمن هذا الفضاء النّفسي. مثلاً: إنّنا نمنح أسماءً لما يشعر به وجدانُنا: أحاسيس من قبيل الغيرة أو التّعاطف أو الفرح أو الحنين، إلخ. يتمّ التّمييز بين مختلف الانطباعات والأحاسيس بواسطة كلماتٍ، كأنّها أشياء محدّدةٌ في ما يشبه فضاءً محدداً. وهذا الفضاء، كما يقول برغسون، هو ما نعتبرُه زمانَنا. نعتقد أنّنا نلاحظُ أنفسَنا في الزّمان الذي يجري فيه معيشُنا. لكن، في واقع الأمر، هذا الزمانُ المعيش، قد ترجمناهُ إلى فضاءٍ، وبالتّالي نحنُ نلاحظُ أنفُسنا ضمن هذا الإسقاط الفضائي. وهذا ما يسمّيه برغسون بالفضاء-الزّمان. على أنّ هذا الزّمان الذي أُصبغ عليه طابعُ الفضاء، هو تمثّلٌ زائفٌ للزّمان، عبرَ مماثلته مع الفضاء؛ وفي هذا الزّمان الزّائف، على هذا النحو، نسقطُ العناصر السيكولوجية التي تمدّنا بها عملية الاستبطان، عبر منحها وجوداً صلباً، أي عبر إعطائها أسماء، أو ثقلاً كمياً نسبياً، إلخ.

على أنّ الأنا الفعليّ، يواصل مع ذلك عيشه في الزمان. وهذا

الزمان الواقعي، الزمان الفعليّ، في بعده الأعمق، يسمّيه برغسون «ديمومة خالصة». وإنّ كلّ من يريد الإحاطة بفكر برغسون، لا مندوحة له عن يفهم التقابل الذي يقيمه الفيلسوف بين «الزمان المحوّل إلى فضاء»، أو«الفضاء-الزمان»، و«الديمومة الخالصة».

يلفي الوعيُ بالذّات، عند برغسون، نفسَه إذن مشطوراً إلى جزئين: ثمّة من جهة أولى، صيرورةُ الأنا العميقةُ، حيث يسود الكيفُ والجوانيّة، حيث تتداخل العناصر ولا تكفّ عن أن تكون خلاّقة ضمن الديمومة الخالصة؛ وثمّة من جهة أخرى التمثّلُ الفضائي لهذه الصيرورة، مبسوطةً ضمنَ زمان زائف، زمانٍ ليس في واقع الأمر سوى فضاءٍ، وبالتّالي تسود فيه البرّانيَةُ، الكمُّ، وبصفةٍ عامّة كلّ ما من شأنه أن يقصي العلامات المميّزة للأنا الأصيل، الأنا العميق. ثمّة إذن، من جهة العمق الكيفيّ، حيثُ يختلط كلّ شيءٍ ويندمج في سيرورة تطوّرية خلاّقة - ومن جهة أخرى البرّانية الكميّة حيث كلّ شيءٍ مرصوفٌ [جنباً إلى جنب]، معيّنٌ باسم، قابلٌ للتكميم، باختصارٍ: حيثُ يُجرُّ كلّ شيء إلى الموضوعية التي تطبع الأشياء. وللتعبير عن هذا التّقابلِ يتوسّلُ برغسون بكلّ أشكال الصّور [الممكنة]، وتلكم الصور هي إحدى الخصائص المميّزة لمتنه. إنّه مفكّر يعبّر بالصّور أكثر ممّا يعبّر بالمفاهيم. هو بحاجة إلى الصور لكي يقاوم التمثّلات الرّاسخة عن الأنا المصبغ بطابع الفضاء spatialisé. الأنا ينظر في نفسه من خلال فضاءٍ-زمانٍ ليس [في الواقع] سوى زمان زائف، يسمّيه أيضاً «الزمان المتجانس». لمَ هذه التسميات؟ لأنّ ما يميّز الفضاء تحديداً هو كون نقاطه جميعاً متجانسة. وحين يتمثّل الأنا نفسَه تمثّلاً برّانياً، فإنّه ينبسطُ في زمانٍ

يتصوّره ما يزال منسجماً. أمّا في الزمان الفعليّ، بالمقابل، أي في الديمومة العميقة، فليس ثمّة لحظتان زمانيتان متطابقان.

يتوسّل برغسون بالصّورة الآتية: يتناهى إلى الأسماع صوتُ رنّةِ ساعةٍ، لنقُل إنّها تدقّ معلنة السّادسة. تسمعُ الدّقات الستّ متعاقبةً، فتتمثّلُ دقّات السّاعة الستّ مرصوفةً جنباً إلى جنب، ضمن زمانٍ متجانسٍ لا يتمايز في شيء عن الفضاء، ثمّ تعدُّ الدّقات، فتلفيها ستّاً. بيد أنّ الأنا الجوانيّ لا يعيش تعاقب الدّقات الستّ، على النّحو نفسه. بالنّسبة إلى الأنا الجوانيّ تشكّل الدّقات الستّ ضرباً من الميلوديا[1]، ممّا يعني أنّ الدّقة الثانية تختلف كيفياً عن الدقّة الأولى، وذلك فقط لأنّها، من حيث هي ثانيةٌ، تعقُب الأولى؛ ويعيشُها الوعيُ **كيفياً** بوصفها ثانيةً؛ وليس مردّ ذلك إلى كونه يضعها بجانب الأولى، وإنّما لأنّها هي الثانية في الزمان المعيش واقعياً، هي ليست مطابقةً للأولى؛ والثالثة ليست مطابقة للثانية، ولا الرّابعة مطابقة للثالثة، وهكذا دواليك إلى أن تدقّ الدقّات الستّ التي لا تطابقُ واحدةٌ منها الأخرى، والتي تشكّل ستّتُها **الميلوديا النّفسية** لدقات السّاعة الستّ. أو يمكن أن نقول: إنّ «ستّة» هنا هي كَيفٌ (صفةٌ) للميلوديا، وليست حاصل وحداتٍ متطابقةٍ تمّ تجميعها في الفضاء-الزمان.

لننظُر في صورةٍ أخرى من صوَر برغسون. إنّنا ننزع، بخصوص الحركة، إلى الخلط بين **الفضاء الذي نعبره** خلالَ حركةٍ ما، **وفعل الحركة نفسه**. لكن برغسون ينبّهنا إلى أنّ الأمر يتعلّق هنا بشيئين مختلفين تمام الاختلاف: الفضاء الذي نعبره ينتمي إلى مجال البرّانية: إنّنا نقرّبُ موضعاً معيّناً من موضعٍ آخر. ولنتذكّر هاهُنا سهمَ

---

(١) مقطع من النوتات الموسيقية المتتالية.

زينون. الفضاء المعبور هو مسارُ السّهم. ونستطيع أن نقيسَه من حيثُ هو برّانيّ. لكن فعل الحركة، هو ما يقوم به السّهم بينما يعبرُ ذاك الفضاء. ثمّ إنّ برغسون يستعين بمفارقة زينون في الحركة؛ وينقُضها متوسّلا بمثال **سباق آخيل والسلحفاة**، ومبيّناً أن زينون يستند إلى خلط بين الفعل والفضاء المعبور. ويمكن أن نعتبر بالمثل حركة رفع الذّراع والفضاء الذي تعبره الذّراع أثناءها: ضمن برّانية الفضاء، تلفي نفسَك إزاء عدد لا نهائيّ من المواضع؛ أمّا بالنّسبة إلى النّظرة الجوّانيةِ، فإنّ فعل رفع الذّراعِ هو **واحدٌ**.

هكذا يصل برغسون إلى التمييز بين ضربَين من التعدّد: **تعدّد كميّ**، بوسعنا أن نحصيه ونقيّمه برقم - **وتعدّدٌ كيفيّ**. يتألّف التعدّد الكميّ من عناصر متمايزة، فهو يتعلّق بالأنا الظاهريّ، ويعبّرُ بلغةٍ مجرّدة تنطبقُ على أشياء. على النّقيض من ذلك، يتعلّق التعدّدُ الكيفيّ بالمعيش والفعل، يتعلّق بالأنا العميق الذي لا نبصره، ولكنّه حيّ. ذلكم، بالنّسبة إلى برغسون، هو الأنا الفعليّ، وليس أبداً ذاك الذي نترجمُه إلى برّانيّة. وضمن هذا الأنا نعثرُ على ما يسمّيه برغسون **بالحريّة**.

نستطيع أن نفهم الآن كيف يتصوّر برغسون **مشكلة الحريّة ومشكلة الحتمية**. يُعبَّرُ عن مبدأ الحتمية في العلم على هذا النّحو: لكلّ شيء سبب، وضمن نفسِ الشّروط ستنتج نفسُ الأسباب نفسَ النّتائج. من هنا تكون الحتمية، حسب برغسون، صالحة بالنّسبة إلى الزمان المتجانس، الفضاء-الزمان، أي [عالم] البرّانية. بالمقابل لا يمكن لمبدأ الحتمية أن يحوز أيّ معنىً عندما يتعلّق الأمر بالأنا العميق، الأنا الذي لا يعرف لحظتين متطابقتين. لا يمكن أن تكون ثمّة لحظتان متطابقتان ضمن الأنا العميق، لأنّه ضمن الدّيمومة

الخالصة لن يتكرّرَ المطابقُ. ولقد رأينا أنّ دقّةَ السّاعةِ الثانيةَ لا يمكن أن تكون، بالنّسبة إلى معيش الأنا العميق، تكراراً للدّقة الأولى. وعليه يشذّ الأنا العميق، عن مبدأ الحتمية. وبالنّسبة إلى الأنا العميق فإنّ مبدأ حفظ الطّاقة الذي يصدق على قوانين الفضاء كلّها، لن يحوز أيّ معنىً، ما دام هذا الأنا، بوصفه ديمومةً خالصةً، هو صيرورةٌ خلاّقة، لا تعمل إلاّ على الاغتناء من كلّ لحظةٍ تعيشها.

على أنّ ما يسمّيه برغسون **فعلاً حراً**، ليس هو أيّ فعلٍ نقوم به بدافع غريزة أو مزاج؛ إنّما يكون الفعل حراً حين يصدر عن الأنا العميق بأكمله. إنّه يتولّد عن التعدّد الكيفيّ للديمومة الخالصة، التعدد الذي ينطوي على ماضي الأنا كلّه في وحدته. وبالتّالي، فقط حين نعيش ضمن الدّيمومة الخالصة، وليس ضمن الفضاء-الزمان، نكون قادرين على القيام بفعلٍ حرّ - ممّا يعني، في حقيقة الأمر، أنّنا قادرون على أن نتّخذ قراراً من صميم كينونتنا بأكملها.

إنّ موضوعة الحريّة تحتلّ مركز بحث برغسون في «معطيات الوعي المباشرة». ففي هذا البحث يعالج مسألة الحريّة بما هي فعلٌ حرٌّ للأنا العميق ضمن الدّيمومة الخالصة.

إنّ برغسون هو فيلسوف **الحدس**. فلسفته نفسها فلسفةٌ حدسية. وقد بدأ الحدس يفرض عليه نفسَه انطلاقاً من دهشةٍ: كلّ العلوم حقاً مثيرة للإعجاب، لكن ثمّة شيئاً جوهرياً لا تدركه: ما هذا الشيء «الجوهريّ»؟ -يتساءل برغسون- ولمَ لا تدركُه العلوم؟ ومن هنا توصّل إلى «الحدس»، المفهوم المركزي في فكره؛ توصّل إلى التمييز بين «الفضاء-الزمان»، وهو البعدُ الذي تتبلوَرُ فيه العلوم، و«الديمومة الخالصة»، وهي البعدُ الذي يحتوي الحريّةَ البشرية.

لكن قبل أن أعالج نظرية الحدس، التي يبسطُها برغسون في أشهر أعماله، أقصد «**التطوّر الخلاّق**»؛ أودّ أن أعلّق باختصارٍ على أحد الأعمال التي سبقته، وهو كتاب «**المادة والذاكرة**».

في كتاب **المادّة والذّاكرة** نشهد انبثاق موضوعِ دهشةٍ جديد. إذا ما كان يجب أن نقيم تقابلاً جذرياً بين الفضاء-الزمان للبرّانية والديمومة الخالصة للأنا العميق، فكيف يمكن أن نتصوّرَ [والحال هذه] العلاقةَ بين الجسد والنّفس؟ يستعيد برغسون هاهُنا مشكلة الثنائية التي كان قد طرحها ديكارت. ونتذكّرُ أنّ المشكل، مع ديكارت، كان قد ظلّ بلا حَلٍّ: ذاك أنّ التقاءَ السيرورة الجسدية بالسيرورة النّفسية عندَ الغدّة الصّنوبرية[1] هو قطعاً ليس بالحلّ.

يشير العنوان الذي اختاره برغسون، **المادة والذاكرة**، منذ البداية إلى نزعته الثنائية: إنّ المادة تنتمي إلى عالم الفضاء (المكان)، الجسد؛ فيما تنتمي الذّاكرة إلى عالم الديمومة الخالصة، الأنا العميق، أي إلى النّفس، حيث يمَوضِعُ برغسون الحريّة. كلّما بالغنا في المقابلة بين البرّانيّة والجوانية، كلّما صعُبَ تفسيرُ العلاقات بين الجسد والنّفس.

ينطلق برغسون من تصوّر أداتي للجسد. إنّ الجسد هو **أداةُ الفعل**. وبما هُوَ أداةٌ للفعلِ، فإنّه يمكّننا من أن ندرك الأشياء بحيث نستطيع أن نفعل فيها أو نتوسّل بها في الفعل. لكنّ الجسدَ، بما هو أداةٌ للفعل، هو في الآن نفسه أداةٌ تبسيطية ومُحِدَّةٌ. فعبره نحصّلُ إدراكاتٍ مبسّطة ومحدودة عن الأشياء، لكنّها إدراكاتٌ مناسبةٌ للفعل في الحياة العملية.

---

(١) انظر الفصلَ المخصّص لديكارت.

ولكي يوضّح العلاقة بين النّفس والجسد، يتوسّل برغسون بخطاطة: لنتصوّر مخروطاً، رأسُه موضوعٌ على سطحٍ مستوٍ. يمثّل المخروطُ معيشَ الديمومة الخالصة في كليّته، وبالتّالي الأنا العميق في كليّته. إنّ الجانب الأعلى من المخروط -الذي يقفُ على رأسِه- هو الأوسعُ والأغنى. هناك يُحفظُ كلّ ما عاشَه الأنا على امتداد ديمومته، كلّ ما راكمه وصهر عناصره فيما بينها، كلّ ما صار يشكّل غناه وماهيته. وعلى العكس من ذلك، يلامسُ رأسُ المخروط السطحَ المستوي الذي يمثّل، ضمن هذه الصورة، الفضاءَ، أي يمثّل الحاضر البرّانيَّ، مكانَ الفعلِ في الخارج. حين نقوم بفعلٍ، فإنّنا نستخدم جسدنا لكي نحدث تغييرا في الأشياء المرصوفة في الفضاء. فلا يكون فعلنا، بواسطة جسدنا، موجّهاً شطرَ الدّاخل، وإنّما صوبَ ما يملأ الفضاءَ في المكان حيثُ نتواجد.

ونرى بوضوحٍ أنّ ما يملأ أعلى المخروط (حيث القاعدة) يمكن أن يؤثّر، بأقلّ درجة من المبَاشرة، في ما يوجد برأسه، أي في المنطقة حيث يرتبط بالواقع الفضائي. والجانبُ الموجود في أعلى المخروط، الجانبُ الذي ما يزال غير مهتمّ البتّة بالفعالية المباشرة، والذي لا علاقة له بالفعل الآني؛ ذاك الجانبُ، يسمّيه برغسون الذكرى الخالصة. إنّ الذكرى الخالصة توجد في أعماق الذّاكرة المقوِّمة للأنا العميق، وهي أقلّ العناصر توقّفاً على الجسد. بالمقابل يقع الجسدُ عند رأس المخروط، هناك حيث نجد أنفسنا في فضاء العالم الخارجيّ، وحيث يكون بمقدورنا الفعلُ. يحتوي الجسد على عضو متميّز جداً، اسمُه الدّماغ، مهمّته أن يستدعي، من أعماق الأنا حيث تقيم الذكريات الخالصة، [تحديداً] تلك التي ستكون صالحةً لإنجاز الفعل، ويفعلّها (يجعلها متحقّقةً) في الوعي. يوجد الدّماغ في

الجسد، وبالتّالي عند رأس المخروط، مرتبطاً بالواقع-الفضاءِ وفي اتّصالٍ بالخارج. بعبارةٍ أخرى: إنّ المخروط، بما هو جُماعُ الذّاكرة الافتراضية والمتحقّقة، يصير أضيق فأضيق كلّما نزلنا باتّجاه رأسه الدّقيق، أي حيثُ موضعُ الدّماغ. إنّ الدّماغ إذن، بحسب برغسون، ليس هو قطعاً العضو الذي يحتوي على الذّاكرة بأكملها، مع كتلة الذكريات التي تنطوي عليها هي؛ وإنّما على النّقيض من ذلك، الدّماغ هو **عضو النّسيان** أو **عضو انتقاء الذكريات المتحقَّقة** (الآنية)، العضو الذي يختار، ضمن الذاكرة الغنية للأنا العميق، ما يمكن أن يكون صالحاً في الآن بالنّظر إلى فعلٍ فعّالٍ. لا مندوحة لنا عن مثل هذا العضو الانتقائي: فلو أنّ كلّ ذكرياتنا كانت تغمرنا باستمرار، لكنّا عاجزين عن الفعل. الدّماغ إذن في خدمة الفعلِ. إنّه يسمح لنا أن ننجز الفعل، بأن يضمن فينا النّسيان والتذكّر، الانتقاء والاستعادة.

على أنّه حين نتصوّر العلاقة بين الذاكرة والدّماغ على هذا النّحو، فإنّ العلاقة بين النّفس والجسم، كما إشكالية خلود النّفس، تُطرحُ على نحوٍ مختلفٍ تماماً عمّا اعتدناه. إذ لم يعد الدّماغ -مثلما قد نتصوّر ضمن رؤيةٍ ماديّة- هو الذي «يحتوي» على الديمومة الخالصة للذّات. ليست النّفس هنا هي التي تتوقّف على الدّماغ. إنّ محتوى الديمومة الخالصة، وحدةَ الذكريات كلّها، لنقُل النّفس في المحصّلة، قد صارت الآن مستقلّةً[١] عن الدّماغ، وبالتّالي عن الجسد. هكذا يصير بالإمكان إثبات خلودها (أي النّفس). لم يعد ثمّة من سبب للاعتقاد في أنّ النّفس تهلك مع الجسد. لقد صار

(١) مستقلة عنه بمعنى لا تتوقّف عليه.

الخلود، والحال هذه، هو الأطروحة الأجدر بالتصديق، وبالتّالي الأكثر طبيعية. بموت الجسد لا تفقد النّفسُ سوى إمكان أن تفعل في **الفضاء**.

وإذا ما سعينا الآن إلى التقريب بين الكتابين اللذين ذكرناهما آنفاً، فسنرى أنّ نقطة الانطلاق بالنّسبة إلى برغسون كانت تمثّلاً خاصاً جداً عن الحريّة، عن الفعل الحرّ. فبالنّسبة إليه لا يتعلّق الأمر البتّة -مثلما كان الشّأن بالنّسبة إلى ديكارت- بأمرٍ صادرٍ عن الإرادة. إنّ الأنا العميق، وحريّته، بل وحتّى الفعل الحرّ، تصدر -إن جاز التعبير- عن ضربٍ من «النموّ النبوتي[1]-الرّوحي croissance végétative-spirituelle»، هذا إن جاز لنا التقريب بين اللّفظين. إنّ ما يهمّ هو استمرارية صيرورة، لا انفصام لها ولا انقطاع. إنّ النظرية البرغسونية في الديمومة الخالصة، في الأنا العميق، تشترط تنمية مستمرة للوعي بالذّات الأكثر جوّانيةً، ومن هنا ينبثق **الفعل الحرّ** من تلقاء ذاته. ثمّة هاهنا، في العمق، شيءٌ يربطُ فكر برغسون بالتيار اللا-إرادَوي في الفكر الشرقيّ. **والتّطور الخلاّق** هو عنوانُ عمل برغسون الأشهر، وقد نُشر سنة ١٩٠٧. وإذا ما كنّا، مع برغسون، ننظرُ في المؤلّفات واحداً بعد آخر، فإنّما مردّ ذلك إلى كونه قد كتب عددا لا بأس به من الكتب التي يعالج في كلّ منها مجالاً مخصوصاً. ومع ذلك، ثمّة وحدةٌ عميقةٌ تجمع أعماله كلّها، من حيث إنّ المنطلق فيها يكون دوماً زوجاً من الألفاظ المتقابلة، من قبيل الفضاء-الزمان والديمومة الخالصة، والمادة والذّاكرة.

ماذا عن التطوّر الخلاّق؟ إنّه مؤلّفٌ ينصرف إلى مسائل الحياة.

---

(١) أي يتّسم بالقدرة الإنباتية، ينبت وينمو بذاته.

لقد اندهش برغسون إزّاء الوجود الحي، إزاء التنوّع المذهل والبديع للكائنات الحيّة، وإزاء قدرتها على أن تتكيّف تبعاً لحاجاتها الحيوية. وإنّها لدهشةٌ حاضرةٌ دوماً على امتداد الفكر الإنسانيّ بأكمله- وعلى الرّغم من التطوّر الهائل الذي بلغه علم الأحياء الدّقيقة (الميكرو-بيولوجيا) في عصرنا الحالي، إلا أنّ الدّهشة ما تزال مستمرّة. حتى جاك مونو[1] J. Monod نفسه، الذي حاول في عصرنا الحالي تفسير ظهور الأنواع وتكيّفها بميكانيزمات الصدفة والضرورة وحدها، لم يكفّ قطعاً عن الدّهشة.

بيد أنّ برغسون يندهش أكثر من عدم قدرتنا على فهم ما يشكّل جوهر هذه الحياة الخلاقة إلى ما لانهاية. مع أنّنا، نحن أنفسنا، كائناتٌ حيّة، وعلى الرّغم من التطوّر الهائل الذي ما انفك علم الأحياء منخرطاً فيه، إلاّ أنّنا لا نكاد ندرك شيئاً من الحياة بما هي تطوّر خلاّق. الواقع أنّنا نصل إلى بعض النّتائج، وندرك ميكانزمات بيولوجية، وهكذا دواليك. لكن الحياة تظلّ لغزا. لماذا؟

فيما كتبه برغسون بخصوص الحياة نعثرُ على موقفه من النزعة الوضعية التي كانت سائدة آنذاك. كان العلم الوضعاني ينطلق من مبدأ أن كلّ تفسير علمي لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان **آليا**. مما يعني أنّ الظواهر تحدث في المستوى الذي تسوده السببية، وأنّ الطريقة الوحيدة الصالحة لتفسير تعاقبها هو اللجوء إلى الميكانيزمات التي وفقها تتعاقبُ الأسباب والنتائج.

لقد أتيحت لنا آنفاً فرصة عقد تقابلٍ بين التفسيرات التي ترجع إلى الأسباب، وتلك التي ترجع إلى الغايات. في العلاقة السببية ما

---

(١) عالم أحياء فرنسي، حاصل على نوبل، توفي سنة ١٩٧٥.

يأتي «قبل» يفسّر ما يأتي «بعد». والنّتيجة المنطقية لتطبيق هذا النّمط من التفكير الآلي-السببي على تفرّع الأنواع الحيّة هو أن يقع الباحثُ في وضعية مفارقة: عليه دوماً أن يطبّق الأكثر عبر الأقلّ. ننطلق طبعاً من الأنظمة الحية الأشدّ بساطة، أي تلك التي تكون فيها الحياة ما تزال أقرب ما تكون إلى حالة المادة الجامدة، ثمّ نحاول أن نفسّر انطلاقاً منها ظهور أنواع أعلى وأعقد. يرهنُ العلم الوضعي نفسه بإيجاد حلّ لهذه الصّعوبة الجوهرية.

أمّا التفسير المعاكس، أي التفسير **بالغايات**، أو **الغائيّ**، فيمكن أن نفهمه بطريقتين مختلفتين. أولاهما تستند إلى القناعة بأنّ كلّ شيء يحدث وفق خطّة أُعدّت سلفاً. ثمّة كائنٌ قدير أو قدرٌ يعلم مآل الصيرورة ويُخضعُ التطوّر بأكمله إلى التصميم الذي يشمل كلّ شيء. إنّ التطوّر بأكمله، بالطّريقة التي يحدث بها، يُفسَّرُ **بالهدف الذي ينبغي أن يبلغه في نهاية المطاف**. الغاية التي تسود في كلّ مكانٍ، هي التي تحدّد ما يسبقها. تلكم هي خطاطة العلّة الغائية la causa finalis، التي سبق أن بسطنا فيها القول.

يرفض برغسون السببية الآلية للعلم الوضعاني، كما الغائية شبه اللاهوتية. لماذا؟ لأنّ التفسيرين معا، كما يُبيّن، ينطلقان من خطاطةٍ تامّة منتهية. فالآلية السببية تفترض وجود سيرورات ميكانيكية فقط، وأنّ ليس ثمّة أبداً شيءٌ خلاّقٌ. أمّا النزعة الغائية فلا تقبل سوى خطّة موضوعةٍ سلفاً، بحيث يلفي كلّ شيء نفسه محدّداً حتمياً، وبالتّالي معطىً مسبقاً، لدرجةٍ يمكن معها القولُ إنّ النزعة الغائية ما هي إلاّ نزعةٌ آلية معكوسة، نزعة تقصي هي أيضاً كلّ سيرورة خلاّقة.

والحالُ أنّ برغسون يرفض ما هو معدٌّ سلفاً، يرفض التمثّلات الجاهزة مسبقاً. إنّه يدافع عن كلّ ما هو على أهبة أن يتطوّر. ولقد

رأينا، بخصوص الزمان والحريّة، كيف أنّ الأنا العميق هو، في نظره، دائماً على استعدادٍ لأن يخلق ذاته ضمن ديمومته الخالصة.

وفي كتابه **المادة والذّاكرة** أيضاً، يعادُ خلق الفعل على الدّوام، من طرف الذّات التي لا تكفّ، بحسب الملابسات، عن تفعيل الذكريات الصالحة للاستعمال انطلاقاً من كتلة الذّاكرة. وتجري الأمور بطريقة مماثلة بالنّسبة إلى **التطوّر الخلاّق**. لا يريد برغسون خطّة موضوعةً سلفاً، ولا غاية محدّدة قبلياً، ونزعةً ميكانيكية آلية. إنّما يريد أن يفهم الحياة بما هي خلقٌ متواصل لا نهاية له. إنّها إذن طريقة مغايرة لفهم **الغائية**، طريقة لا تشترط معرفة نتيجة نهائية ينبغي بلوغها، وبالتّالي طريقاً بأكمله يقود إلى هذه النّهاية، وإنّما تشترط تمثّل **قوّة خلاّقة جذرياً**. وذاك ما يسمّيه برغسون: **الزّخم الحيوي**. تفرض كلمة «زخم» تفجُّر قوّة قادرة على أن لا تكفّ عن البداية المتجدّدة. في كلّ لحظةٍ من لحظاته يكون الكائن الحيّ قادراً على اندفاعٍ خلاّقٍ يفعل في المادّة، إن جاز التعبير، في سبيل غاية - لكن من دون أيّ تمثّلٍ مسبق عن نتيجة ينبغي بلوغها.

مثالٌ يقدّمه برغسون: العين. بوسعنا أن نفصّل العينَ إلى أجزائها ونحاول أن نكتشف كيف تعمل تلك الأجزاء بحيث تسمح للكائن الحيّ بأن يرى. إنّ بحثاً مماثلاً لَيقود إلى تفسير الحياة تفسيراً ميكانيكياً. بوسعنا كذلك أن نسلّم بأنّ إلهاً خيّراً أرادَ للأنواع الحيّة أن تتمّتع بالقدرة الرّائعة على البصر، ولذلك وهبها الميكانيزمات اللازمة للرؤية.

بيد أنّ برغسون لا يقبل لا هذا التفسير ولا ذاك. وإذا ما نحن امتنعنا عن إقحام غائية البصر، فإنّ نجاح عضو «العين» يظلّ، ضمن أيّ تصوّر ميكانيكي، بمثابة المعجزة. إنّ العين ليست عيناً إلا قياساً

إلى فعل «الإبصار». لكنّ هذه العين لم تُصمَّم، ولم تُعَدَّ، ولم تركّب، مسبقاً وبفعلٍ خارجيّ، بكلّ ما فيها من تعقيد، لكي تكون وسيلة للبصر، على شاكلة ما نفعله [عادةً] بواسطة التقنية. إنّ العين، من حيث هي تقصد «الإبصار»، هي فعلٌ، بسيطٌ وخلاّقٌ يضطلع به «الزخم الحيويّ». إنّ العضو الذي يمكّن من الإبصار هو فعلٌ مُبلّرٌ»[1].

ولنرجع مرّةً أخرى إلى حركة يدنا، التي تكون من البساطة بمكان حين نريد أن نمسك شيئاً ما. وإذا ما حاولنا أن نفكّك هذه الحركة البسيطة إلى أوضاعها المتعاقبة، وأن نميّز مختلف العمليات العضلية والعصبية التي تحدث داخل أجسادنا، فتصير حركةً معقّدة جداً. وفي الحالتين معاً، سواء تعلّق الأمر بالعين أم بحركة اليد، يكون فعلاً بسيطاً للزخم الحيوي أو للفاعل البشري، فعلاً يظهرُ كنتيجةٍ ميكانيكية لعملية معقّدة.

لا شكّ أنّ العلماء اليوم، المعتادين على التقدّم الذي عرفه علم الأحياء الجزيئي، قد صاروا يعتبرون حدوس برغسون متجاوزة. ومع ذلك قد يكون من المفيد، من وجهة نظرٍ فلسفية، أن نحاول «محاكاة» فكره، أي أن نعيشها ذاتياً. فعلى الرّغم من أنّ تصوّراته تعاني اليوم نوعاً من الحجب، إلا أنّه سيأتي يومٌ، بلا ريب، تضطلع فيه تلك التّصوراتُ بدورٍ محفّز، ويساهمُ حدسُه الجوهري عن الحياة في إغناء المخيّلة العقلية للباحثين. في كتابه الشّهير، «الصدفة والحتمية»، يستعين جاك مونو بمفهوم «البقاء النّافع téléonomie». وهو مصطلحٌ نعثر فيه على الكلمة اليونانية telos - والتي تعني: هدف، أو غاية،

(١) بالمعنى الكيميائي للكلمة، أي اتّخذ هيئةً مجسّدة متبلورة.

أي ما يشكل موضوعَ مَقصِدٍ - الكلمة اليونانية nomos - والتي تعني: قانون. يجمع المصطلح téléonomie إذن ما بين المفهوم العلمي: «قانون»، والمفهوم «الحيوي»: «هدف أو غاية». وبفضل هذا المفهوم الهجين الذي، من زاوية نظرٍ منطقية، ينطوي على ضربٍ من التناقض، صار من الممكن الإفلات ظاهراً من بعض التناقضات.

إنّي على يقين، على الرّغم من كلّ الإثباتات المعاكسة، من أنّ علم الأحياء الحالي لم يستطع أن يقضي تماماً على الغائية التي تستدعي غالباً الكُرهَ. وإزاء المفاهيم التي دأبت على التوسّل بها -أبجدية، رسالة، شفرة، فكّ الشفرة، إلخ. -، ليس بوسعنا إلا أن نطرحَ مجدّداً السؤال: أيّ رسالة هذه التي ليس لها مؤلّفٌ ولا مقصد؟ وأي أبجدية هذه التي تكون خالية من المعنى وليس لها إلا فعاليةٌ؟

إنّ تلك الأبجدية كلّها تظلّ مطبوعة بفكرة الدلالة والمعنى والغاية. وإنّ هذه الكلمات تحديداً هي ما يسمح لعلم الأحياء بأن يدّعي تبنّيه منهجاً علمياً خالصاً من كلّ أثرٍ للغائية. لنا أن نأمل في إمكان ظهور فيلسوف - يكون في الآن نفسه عالم أحياء كبيراً - قادرٍ على أن يبيّن بتفكير نقديّ فعليّ المعنى الحقيقي لما صرنا نبلغه اليوم من اكتشافات هامّة في مجال الحياة.

ثمّ شيء آخر أثار دهشة برغسون. إنّ الحياة، في نظره، **خلاّقةٌ** في المقام الأوّل. لذا فإنّ ما أثار إعجابه، أكثر من التنوّع والتّعدد الذي يحكم مملكة الأحياء، هو ما يتكرّر بطريقة متطابقة، ممّا قد يمثّل بالنّسبة إليه، بمعنىً ما، هدراً للقيمة. إنّ ما يتكرّر يفتقد جُوانياً **إلى الزّخم الحيوي**. ما يظلّ مطابقاً لذاته يعاني من نقص. ويصلُ الفيلسوف إلى التساؤل: كيف يحدث أن تكون ثمّة عموماً **أنواعٌ**؟ أنواعٌ ضمنها يتعاقب الأفراد متشابهين جداً لدرجةٍ يمكن معها أن

نعتبرهم متطابقين؟ ولهذه الأسئلة، تحديداً، قد قدّم علم الأحياء الجزيئي أجوبة لم تكن لبرغسون فرصةُ معرفتها. ومع ذلك تحتفظ تأمّلاته بأهميّتها الفلسفية. في نظره، ليس ظهور أنواع جديدة هو ما ينبغي أن يفاجئنا، ما دام الزخم الحيوي هو في ذاته خلقٌ وتجديد. إنّ ما يحتاج أن يفسّرَ هو التكرار والتطابق. جواب برغسون: إذا ما كانت الأفراد تتكرّر فإنّما مردّ ذلك إلى كون **المادة جامدة**. والزّخم الحيويّ الذي يفترض، بمعنى ما، أن يفعّل قوّتها الخلاّقة عبر المرور من خلالها، يستهلك قواه في هذا المجهود. إنّ التطابق التكراري ضمن كلّ نوعٍ نوعٍ يأتي إذن، بحسب برغسون، من جمود المادة. في غياب المادة لن يكون ثمّة إلا خلقٌ متجدّد لا يتوقّف.

ولنفكّر في توما الأكويني لحظةً، بهذا الصدد. نتذكّر أنّه، بحسبه، في اللّحظة التي تتموضع الأنواع على صعيد الأجساد، تفرض معها تكرار الأفراد. إنّ الإنسان بحسبه، يتموضعُ، ضمن مراتب الكائنات، في نقطةٍ فاصلة بين الماديّ والرّوحي. لكن بما أنّه يشكّل نوعاً، فإنّه ما يزال ينتمي إلى دائرة الأجساد. أمّا مراتب الملائكة، بالمقابل، فلا تضمّ إلا ملاكا **واحداً** عند كلّ رتبة، من دون أي تكرارٍ، من حيث أنّ كلّ ملاكٍ هو لاماديٌّ بإطلاق.

ضمن سياق مختلف تماماً، نصادف لدى برغسون شيئاً مماثلاً. بالنّسبة إلى المفكّرين معاً المادةُ هي أصلُ التكرار؛ بالمقابل، يفرض الزخم الحيويّ الفرادة، حيث يكون المخلوق في كلّ لحظةٍ واحداً متفرّداً.

ثمّة، لدى برغسون، ثنائية أخرى مهمّة، حريّ بنا كشفُها وفهمها. إنّ الزخم الحيويّ، المشترك في الأصل بين الكائنات كلّها،

قد نما في اتّجاهين مختلفين: وفق تطوّر **الغريزة**، ووفق تطوّر **الذكاء**.

لقد بلغ خطُّ تطوّر الغريزة ذروته مع الحشرات، بينما بلغها خطُّ تطوّر الذّكاء مع الإنسان. إنّ الغريزةَ نمطٌ من الزخم الحيويّ يمكّنُ الكائن من التكيّف بطريقة (آمنة) ومؤكّدة، لكن عمياء، مع محيطه الماديّ. الغريزة لا تخطئ. لكنّها لا تدرك البتّة أيّ شيء مسبقاً. إنّها لا تتمثّل ما يمكن أن يشكّل لها تهديداً، ولا النتيجة التي تسعى إلى بلوغها. إنّها لا تعمل إلا على التكيّف مع المعطى الفوري/ المباشر؛ إنّها تتبع مسارَ تكيّفٍ واحداً، ضرورياً لإشباع الحاجة المفروضة عليها. هذا الضرب من التكيّف لا يتمّ بواسطة أدواتٍ خارجية، وإنّما بواسطة **أعضاء**. لقد زوّد الزخمُ الحيويّ الحشرات بالأعضاء التي تمكّنها من التكيّف، تكيّفاً مؤكّداً وأعمى، مع شروط العالم المحيط. إنّ الغريزة الحيوية، بما هي شكلٌ من أشكال الزخم الحيويّ، تعرف كيف تبدعُ، من دون الرّجوع إلى الوعي، الأعضاءَ الضرورية لإشباع الحاجات الحيوية.

إنّ التنوّع المهول للحشرات، يشهدُ، بطريقة مذهلة، على القدرة المعقّدة تعقيداً يدعو إلى العجب، التي تتمتّع بها الغريزة على التكيّف مع الظروف المحيطة.

من جهة أخرى، يفضي خطُّ تكيّف الذكاء إلى الإنسان. ما الذكاء إذن؟ إنّ لهذه الكلمة معنىً دقيقاً جداً عند برغسون. في حين تبدع الغريزةُ، بشكلٍ مؤكّد وأعمى، أعضاءَ بداخل الجسد، فإن الذكاء يتلمّس، باحثاً عن طريقه في محيطه. إنّه ليس أعمى، لكنّه أيضاً غير أكيد؛ إنّه كثيراً ما يخطئ. ما يُبدعه ليس أعضاءً داخل الجسد، وإنّما أدواتٌ يفترض أن تُستَخدم في الخارج.

إنّ الذّكاء، بما هو مخترعُ أدواتٍ، هو في خدمة بني الإنسان كي يتمكّنوا من تلبية حاجاتهم؛ إنّ الذّكاء إذن عمليّ إلى أبعد حد. إنّه يتوافق مع تعريف الإنسان بوصفه كائناً صانعاً homo faber، أي صانعاً للأدوات. وفي حين تجهل الغريزةُ المسافةَ/البُعد، يشتغل الذكاء عن بعد. إنّه يعرف كيف يتصوّر، كيف يتخيّل، وكيف يخطّط. إنّه يصنع أدواته من أجزاء وقطع، كي يُنجزَ بها ما صُنعت لأجله، كي ينجز بها ما تصوّره سلفاً. يتعلّق الأمر هذه المرّة بعلّة غائية واعية، تحدّد لمَ صُنعت الأداة.

لذلك لا يتصرّف الذكاء بحريّته إلا حين يكون في مواجهة مع المادّة الجامدة. ففي حين لا تفعل الغريزة إلا في الكيان الحيّ، ما دامت تُبدع أعضاءً؛ يشتغلُ الذكاءُ، صانعُ الأدوات، على المادة الجامدة، ذاك أنّه يقُدُّ أدواته من أجزاء المادة الجامدة. إنّه يعمل ضمن بُعد الفضاء-الزمان، الزمان الذي تُرجم إلى فضاء، الذي سبق أن وقفنا عليه. هذا المعطى الجوهريّ يحدّد تحديداً حاسماً علاقة بني الإنسان بالعالم الخارجي. إنّ الذّكاء يدفعنا إلى أن نقسّم معطيات الواقع جميعها إلى أشياء، إلى أجزاء جامدة نحاولُ بواسطتها إعادة تشكيل هذا الواقع. بشكلٍ أو بآخر تحشرنا الغرائز الحيوية في مأزق، وتحوّلنا -نحن الكائنات الذكية- إلى عميان متبلّدين إزاء ثراء الواقع وإبهامه المتعذّر، فتجبرنا على أن نجزّئه إلى عناصر جامدة، نمنحها أسماء جاهزة، ونستطيع التعامل معها بمهارةٍ. وإذا ما رجعنا إلى كتاب **المادة والذاكرة**، وتذكّرنا المخروطَ، الذي يلامسُ رأسُه سطح الفضاء، فإنّنا سندرك أنّ الذكاء يتموضع قريباً جداً من هذا الرّأس؛ هناك حيثُ يمارس الدّماغ وظائفه المتمثّلة في اختيار الذكريات والتذكير بها. إنّه هو (أي الذكاء) الذي

يستعمل تلك الذكريات ليصنع منها أشياء بلا حياة، أشياء متعيّنة برانياً في الفضاء، صالحة لأن نستعملها خدمةً لنا.

إنّ كلّ ما سبق يتعلّق بالحياة العملية وبهاجس البقاء. وفي تقابل مع ذلك، ثمّة لدى برغسون النزوع المعاكس، أي النزوع الذي يدفعنا إلى الصعود باتّجاه قاعدة المخروط العريضة، حيث نستعيد وحدة الذكريات ضمن الديمومة الخالصة للأنا العميق، نستعيد الخصائص، والعلاقات بينها، والألوان، والمحيط الذي عشناه. لنفكّر في الرّسام غوستاف كوربيه، وهو يرسم طيلة يومٍ في البادية: يسأله أحدهم عمّا رسمه، فيجيبه أنّه لا يعرف. أي أنّه لَم يرسم «موضوعاً» بعينه، وإنّما تشكيلة من الألوان والتدرجات واللّطائف اللونية، والعلاقات بين الظلال والأضواء - لنقل باختصار: خصائص.

إنّ الذّكاء بما هو منتجٌ لأدوات من مادة جامدة قد يسمح لبني الإنسان بأن يواصلوا البقاء، مثلما استطاعت الحشرات البقاء بفضل الغريزة. والذكاء، على اختلافه مع الغريزة، فإنّه مثلها يخدم الحياة.

هل ثمّة، رغم كلّ شيء، طريقةٌ للوصول إلى تلك الحقائق (الوقائع/أشكال الواقع) المغايرة، التي ليست ضروريةً عملياً ومباشرة؟

يشرح برغسون: لم يكن الذكاء والغريزة متعارضين منذ البداية. ففي الأصل كانا متّحدين ومتداخلين ضمن الزّخم الحيوي؛ وما زالا يحتفظان من اتّحادهما السّابق بشيءٍ مشترك. إنّنا لا نعثر، لا على الغريزة ولا على الذكاء، منفصلين في حالٍ خالصة. وإنّما نجد دوماً في الذّكاء أثراً من غريزة، وفي الغريزة بقيّةً من ذكاء. على أنّ هذا لا يمنع من أن يكونا من ماهيتين مختلفتين، حتّى وإن كان اللّفظان يشيران إلى نزوع أكثر ممّا يشيران إلى وظائف مكتملة.

وإذا ما كان برغسون يقيم تعارضاً جذرياً بين اللّفظين، فإنّما يفعل ذلك لكي يساعدنا في فهمهما على نحوٍ أمثل. بين إبداع الأدوات العضوية، أي الأعضاء، بواسطة الغريزة وصُنع الأدوات غير العضوية بواسطة الذكاء، لابدّ أنّ الزخم الحيويّ قد تردّد، مثلما يُتردَّد بين نشاطين جسديّين مختلفين. إنّ الطريق الأولى، أي الغريزة بطابعها المضمون والأعمى، تضمنُ نجاحاً فورياً، لكن محدود الأثر، من حيث أنّها لا تقبل أيّ تعديل بعديّ؛ أمّا الثانية، أي طريق الذّكاء التي تتلمّس وتبحث، فتفتقد للضمان، لكن بفضل تنوّع إنتاجاتها فإنّها تسمح بأن نأمل في تقدّم لا محدود.

إنّ الغريزة تتصرّف في الغالب الأعمّ على نحو لا واعٍ، مثلما تكون غير واعيةٍ تلك الأفعال التي تصدرُ عنّا بدافع العادة لا غير. أمّا الذكاء الذي يتلمّس طريقه، غير أكيدٍ، فإنّه يلجأ إلى الوعي. تتوسّل الغريزة بـ«معرفة» لا واعية؛ أما الذّكاء فيفكّر في المعرفة تفكيراً واعياً. كتب برغسون: «ثمّة أشياءٌ وحده الذكاء قادرٌ على البحث عنها، لكن إن تُرِك لنفسه فلن يجد شيئاً منها أبداً. أمّا الغريزة، فتستطيع أن تجد تلك الأشياء، لكنّها أبداً لن تبحث عنها.» ما هي هذه الأشياء إذن؟ يتعلّق الأمر تجديداً بما هو حيٌّ في الكائن الحيّ: الحياة نفسُها، الزخم الحيوي.

إنّ الموضوع المناسب للذكاء، هو الأجسامُ الصلبة، الأجسام غير المنتظمة (البلا-أعضاء). تتجلّى قدرته المميِّزَة في تفكيك وإعادة تركيب المادة الخام؛ لغته مهيّأةٌ لتعيين الأشياء، ولا شيء غير الأشياء. وكما يقول برغسون: إنّ من خصائص الذّكاء «عدم فهمٍ طبيعي للحياة»

بالمقابل، تتلبّسُ الغريزةُ طبيعياً شكلَ الحياة. إذ تعمل تلقائياً

بطريقة عضوية. ولو أنّها حُبيَت القدرة على الكلام، لكانت باحت لنا بأسرار الحياة. لكنّها غير قادرة على محاكاة الذّكاء والمعرفة عن بعد، المعرفة برّانياً، بواسطة الكلمات المتّصلة بالأشياء. إنّها بحسب برغسون «تعاطف (تشاركٌ وجدانيّ) sympathie». وينبغي أن نفهم هذا المصطلح انطلاقاً من اشتقاقه اللّغوي: «أن تشعُر أو تعاني معَ» -أن تتماهى مع كائنٍ ما، فتدركَه من الدّاخل. إنّ الغريزة تعرف الكائن بالتّماهي معه. أمّا الذّكاء فيطلعنا، عبر العلوم، على أسرار العمليات الفيزيائية - العمليات التي تتمُّ برّانياً، عن بعد. ولا يمكّننا من أن نفهم الكائن إلا عبر تفكيكه، من الخارج كذلك، إلى قطع جامدة.

على أنّ ما نريده هو أن ننفذ، بالعلم، إلى قلب الحياة، هناك حيث تكون الغريزة في مكانها. بيد أنّ الغريزة، المستغرقَة بنشاط الحياة، لا تستطيع إلا أن تتقمّصَ ما تعرفُه عنه. إنّها عاجزةٌ عن قوله لنا.

نكون هاهُنا أمام مفهومٍ مركزيّ في الفلسفة البرغسونية: الحدس. ذلكم هو اسمُ الغريزة حين تقدرُ أن «تنفصل عن نشاطها الخاصّ»، فيصير بإمكانها أن تفكّر في موضوعها وتوسّعه إلى أبعد حدّ.

هل الغريزة قادرة على ذلك؟ بعبارة أخرى: هل من الممكن أن يوجد الحدس؟ يجيبنا برغسون: ليس ذلك بالمستحيل، ما دام بعض الفنّانين قادرين على أن يَخْبِروا تجربة «التعاطف» الجمالي الذي يسمح لهم بأن يمسكوا بالوحدة الجوّانية لنماذجهم الفنيّة. يعتقد برغسون أنّ تعاطفاً من هذا النّوع، إن استطعنا أن نوسّع مداهُ،

فسيكون قادراً على أن يدرك الحياة في ذاتها. أو بإمكانه، على الأقلّ، أن يضع الإصبع بوضوح على نواقص الذكاء، فيدفع بالعقول إلى اقتحام مجال الأحياء، حيث يتداخل كلُّ شيء في تيارٍ خلاّقٍ لا نهاية له.

وحتّى إذّاك، لن يُختزل نجاح الحدس في مجرّد انتصارٍ على الذّكاء: ذاك أنّ الذّكاء سيحتفظ بمكانته، إذ من دونه ستظلّ الغريزة منغلقة في نشاطها العمليّ، المحدود واللاواعي.

يشدّد برغسون على مدى صعوبة أن يتحرّر الإنسان من حاجاته ومصالحه العملية؛ تلك المصالح والحاجات التي يكون خاضعاً فيها، في آنٍ، إلى ذكائه الميكانيكي وغريزته العمياء؛ لكي يبلغ معرفةَ الكيان الحيّ، تلك المعرفة التي لن يبلّغه إيّاها إلا ذاك التعاطف الذي يسمّيه برغسون «الحدس». ولكي يبلغ الإنسان ذلك، ينبغي أن يواجه نفسه إلى أن ينفتح على واقع آخر، وعلى معرفةٍ ذاتِ طبيعةٍ مغايرة.

ألا يذكّرنا هذا بقصّة السّجين في كهف أفلاطون؟ كان على ذاك السّجين أن ينصرف عن عالم الظلال، وعن التوقّعات المطَّلِعَة المتعلّقة بتعاقبها، تلك التوقعات التي كان رفاق سجنِه يبرعون فيها؛ لقد كان عليه أن يتخلّى عن الاستكانة إلى ما تضمنه العادات اليومية من راحة، وينطلق متسلّقاً صوبَ مخرج الكهف. وهناك، أمام عالم المثل، صعقه وهجها، وكان عليه أن يتمرّن على النّظر إلى الظّلال وانعكاسِها في الماء، قبل أن يصير قادراً على تحمّل النّظر إلى الخير الأسمى نفسه. لكنّه عاد في نهاية المطاف إلى الكهف، وهناك صار عرضةً لسخرية زملائه، الذين تهكّموا من عجزه ورعونته. ذلكم هو المصير الذي قد يواجه من استطاع، بعد جهدٍ جهيدٍ، أن يحوز القدرةَ على الحدس. فبفضل التعاطف يستطيع الحدسُ أن يجمع

ويصهر بداخله مباشرةَ الغريزةِ وقدرةَ الذّكاء على المعرفة، ممّا سيمكّن الوعي من الانفتاح على عمق الحياة.

إنّ المعرفة الحدسية تنطوي على شيءٍ من الصّوفية، من حيث أنّ الانفصال ذات/موضوع، يكون فيها متجاوزاً: إنّ الذات العارفة تتماهى مع الكائنِ موضوعِ المعرفة - وبحسب برغسون، هذا بالضّبط ما يحدث في الفنّ.

آخر أعمال برغسون، الذي بالكاد سنشير إليه، هو كتاب: **منبعا الأخلاق والدّين**. ولا ينبغي لهذا العنوان أن يفاجئنا، فلقد سبق أن رأينا أنّ المنابع (الأصول/المصادر) عند برغسون يكون عددها دائماً اثنين. في كتاب **المادة والذّاكرة** كانا الجسدَ المطبوع بالفضاء وصُهارة الذكريات؛ وفي **التطوّر الخلاّق** كانا هما الغريزة والذكاء اللذان عن تركيبهما ينبثق الحدسُ. وأخيراً، بخصوص الأخلاق والدّين يكتشف برغسون مجدّداً منبعين؛ ومرّةً أخرى يقيم معارضة بين ما هو ثابتٌ وذو طابع فضائي، وما هو حيٌّ وخلاّقٌ.

يميّز برغسون في الأخلاق، منذ البداية، ما ينزع إلى تثبيتها تثبيتاً نهائياً، أي المبادئ والقواعد؛ وفي الدّين، الشعائر والطّقوس. ومن جهةٍ أخرى، يقرّ بأنّ ثمّة في الأخلاق، كما في الدّين، قوّةً شغّالة، تنزع إلى حلّ، وتخصيب، وتقويض كلّ ما هو ثابتٌ، لكي يعيد إلى الروحانية الإنسانية الخالصة كامل حريّتها. هنا يضطلع الزخم الحيوي، بمعنى ما، بدورٍ إلهي.

في المجتمعات الإنسانية، كما في تجربة الأفراد، تشكّل الأخلاقُ، من حيث هي إبداع، منبعاً حياً يُجاوز ويسمو فوق كلّ أخلاقٍ ثابتة؛ والزخم الحيويّ نفسَه يواصل الاشتغال داخل عملية

الخلق هذه، التي لا تكفّ عن التجدّد. والأمر نفسُه ينسحبُ على الدّين: حين يتمأسَسُ الدّينُ في بنياتٍ صلبة، ثابتة، منتهية -بنياتٌ يقرّ برغسون دونما تردّدٍ بمشروعيتِها وضرورتها-، ينبغي أن يظلّ مع ذلك حياً، وبالتّالي أن يتعرّض، بما هو بنيةٌ ومؤسّسة، إلى تيارِ الزخم الخلاّق. إنّ الأخلاق والدّين، كلّ على طريقته، يشترطان عنصُرين اثنين: مبادئ راسخة، وبنيات وصيغ- وفي الآن نفسه «زخم» يتعالى على الكلّ. أبعد من الذّات الأخلاقية التي تخضع للمبادئ، وأبعدَ من الذات الدينية التي تجد نفسها في حضن مؤسّسة، ثمّةَ الذّاتُ الحرّة، التي تتعالى على كلّ معطى ثابت وتتماهى مع الزخم الحيوي، الخلاّق إلى ما لانهاية.

وعليه، إنّ أساس كلّ شيء، بالنّسبة إلى برغسون، هو الرّوح الخلاّق، هو الحريّة.

سُورِن كييركِغور[1]

(١٨١٣-١٨٥٥)

لطالما قارب كارل ياسبرز بين كييركِغور ونيتشه. كان يسمّيهما «الاستثناءان»، ويرى فيهما، على الرّغم من شدّة التباينات بينهما، تشابهاتٍ عميقة الدّلالات. كلاهما مارس تأثيراً بالغاً في الوضع الرّوحي لزماننا، وساهمَ، بشكلٍ ما، في خلقه.

ويرى ياسبرز أنّ من يريد أن «يتفلسف» اليوم بحقّ، ويقدّم أجوبةً لتحدّيات عصرنا، ينبغي أن يستعيد باطنياً هذا الوضع الرّوحي الذي هو خاصتُنا، والذي وسمه كييركِغور ونيتشه عميقاً بمَيْسميهما.

سنبدأ بكييركِغور. وبالنّسبة إليه، كما بالنّسبة إلى نيتشه، من الحاسم جداً، أكثر ممّا بالنّسبة إلى أيّ مفكّر ممّن سبقوهما، أن نتعرّف على مجريات حياته. وهاهُنا إحدى السّمات المميزة للحداثة، حيث لم يعد بالإمكان أن نفصل التفكير الفلسفي عن سيرة الحياة. لقد عاش كلّ من كييركِغور ونيتشه فلسفتهُ، وكانت فلسفته وليدة حياته. لكن ليس على المذهب الطبيعي، أي ليس باعتبار أنّ فكرهما كان وليد المعطيات الاجتماعية والسياسية والعائلية التي أطّرت

(١) كما تنطق في الدانمركية، ونجدها في بعض الكتابات العربية هكذا: «كييركيغار» أو هكذا «كييركيغارد».

وجودهما. لقد شدّد كلاهما، أيّما تشديد، على أصالة ومصداقية ما كانا يعبّران عنه. كلاهما كان يأنف من الخطابة حين تتخّذ ذاتَها غايةً. وحين تصير نبرة صوتهما مؤثّرةً، فإنّما يحدث ذلك في الغالب الأعمّ رغماً عنهما. وفي الغالب الأعمّ كانا يوجّهان سهام تهكّمهما إلى نفسيهما، تاركين مسافةً بين تفكيرهما وحياتهما المعاشة، وكأنّما فكرهما قد يتشوّه بما ينطوي عليه وجودهما الخاصّ من نقص. ينبغي إذن أن نعرف قدراً من حياتهما لكي نتمكّن من فهمهما.

كان سورِن كييركِغور دانمركياً. وُلد في كوبنهاغن سنة ١٨١٣، أي سنتين قبل سقوط نابليون. وتوفي سنة ١٨٥٥ عن عمر لم يتجاوز اثنتين وخمسين سنةً. ولم يكفّ والده يوماً عن تسيّد المشهد الذي جرت فيه أحداث فكره. يتعلّق الأمر حقاً بمشهد: نصادف في فلسفة كييركِغور العديد من الشخصيات التي تتدّخل في النّقاشات، وتجادل بعضها، وتتعارض، وخلفها يختفي كييركِغور نفسه. كان والده شخصيّةً قاسية، تتميّز بمزاجٍ شديد السوداويّة، ومتسلّطةً للغاية. وكان قد أحرز نجاحاً بالغاً في أموره المالية، قبل أن يعتزل كليّاً، وينصرف إلى حياةٍ تحكمها قواعد دينية وسواسية ومتزمّتة. كان يعيش صامتاً، مكرّساً وقته كلّه للدّراسة. وفي زيجته الثانية، ارتبط بخادمته التي أنجبت له سبعة أطفال، لم يعش منهما إلا اثنان.

وعند ولادة سورِن، كان والده في السادسة والخمسين، ممّا جعل كييركِغور يعتبر نفسه ابناً لرجلٍ مسنّ، بحيث ظلّ يجثم على نفسه ظلٌّ منذ البداية، وظلّ يعتبر نفسه قد وُلد بروح شائخة. ومنذ الطّفولة أبدى ميلاً إلى الغموض. كان يتقنّع، ويختبئ، ويتحجّبُ. كان نزّاعاً إلى ما سيُسمّى لاحقاً **التعبير غير المباشر**، أي أنّه لم يكن يقول بطريقةٍ مباشرة ما كان يودّ قولَه، وإنّما يقوم بانعطافاتٍ، ويتوسّل

بشخصيةٍ تقول عنه قولَه. خاض نقاشاتٍ مطوّلةً مع والده وأصدقاء والده. ويحكي أنّ والده قال له ذات يوم: «أيّها الطّفلُ المسكين، إنّك تسير صوبَ يأسٍ أخرس.» هكذا نستشعرُ مدى ثقل الجو الضاغط الذي كان يعيش وسطه. وسيقول هو نفسُه لاحقاً: «إذا ما كان الابنُ مرآةً يرى فيها الأبُ نفسَه؛ فإنّ الأبَ أيضاً مرآةٌ يرى فيها الابنُ نفسَه»؛ ولم تكفّ يوماً هذه العلاقة الضيّقةُ جداً، بين الأب وابنه، عن الضّغط على كييركِغور. لابدّ أنّ والدَه قد اضطلع، ضمن وعيه (ضميره)، بدور قاضٍ لا شيء يرضيه. بالمقابل، لم يتكلّم يوماً عن أمّه.

كانت الصورة التي نقلها له والدُه عن الديانة المسيحية قاتمةً جداً. لقد كانت المسيحية بالنّسبة إليه تذكيراً أبدياً بالجريمة التي ارتكبها البشرُ في حقّ العادل الصّالح. كان الأمرُ إذن يتعلّق بمسيحيةِ الخطيئة-الأصل والصَّلب، أكثر ممّا يتعلّقُ بمسيحية الخلاص والقيامة.

سنة ١٨٣٠، كان سورِن في السابعة عشرة من عمره، فتسجّل طالباً في علم اللاهوت بجامعة كوبنهاغن. تلكم كانت رغبة والده، وقد أطاعه فيها. والسنوات العشرُ التي تلت ذلك تمثّل في حياته سنواتٍ ضائعةً هذراً. كان طالباً، لكن كهاوٍ ليس إلاّ. فكان يتابع الدروس التي تروقه، من حين إلى آخر. كان يتأنّق في ملابسه، ويعيش مستقلاً عن أسرته، وانتمى إلى مجموعة شبابٍ رومانسيّين، كان من بينهم الكاتب أندرسون مؤلّف الحكايات الشّهير. وقد ظلّت من تلك الفترة آثارٌ واضحةٌ في كتاباته؛ بيد أنّنا نلحظ، مذّاك، خلف استهتاره، ملامح قلقٍ وخوفٍ يريد الهروب منهما. انصرف إلى الاهتمام بالأساطير القديمة، وروايات الفروسية، والحكايات

الشعبية، وبصفة عامّة الأدب الرومانسيّ وظلاله الليلية المثقلة بشعور الذنب. ومنذ ذاك العهد كانت قد انفتحت أمامه ثلاث سُبل سيكون لها بالغ الأثر في أعماله: أوّلها سبيلُ **المتعة**، التي سيرمُز إليها لاحقاً بدون جوان، اللا مبالي؛ والثّانية، سبيل **الشكّ**، التي سيجسّدها في نظره فاوست؛ والثالثة سبيل **اليأس**.

نراهُ إذن، منذ البداية، تتجاذبه الرّغبةُ النّهمة، والشكّ، واليأس.

ثمّ إنّ كييركِغور وقع في غرامِ فتاةٍ، رِجين أولسن، وبادلته هي الحبّ. تردّد أمام عنف شغفهما، وسرعان ما ارتمى في الشكّ: هل من حقّه أن يحبّ؟ وهذا الحبُّ، إن نظرنا إليه من الخارج، إن قدّرناه بعيونِ شخصٍ آخر، هل سيكون مقبولاً؟ تساءلَ: هل من واجبه أن يمضي؟ وانتهى به المطاف، سنة ١٨٤٠، إلى طلب يد رِجين، ولقي طلبُه القبولَ. ها هما ذان مخطوبان. وما كاد يمضي يومٌ على الخطبة حتّى بدأ يفكّر فيما إذا كان قد أخطأ التقدير. إنّه بلا شكّ من النّاس الذين لا يطيقون فرح التملّك. أن يشتهي، نعم؛ لكن أن يتملّك، لا. غاص في السوداوية، وتقلّب المزاج؛ يشعر بالحاجة إلى التكفير عن خطيئة قديمة. ولا نعرف أيّ خطيئة هي: هل هي خطيئة شخصية؟ أم هي الخطيئة الأصل؟ أم أنّ الأمر يتعلّق بخطأ من أخطاء والده التي طالما حدّثُه عنها؟

وفي الوقت نفسه زادت حياته الدينية كثافة. وكان، سنتين قبل خطبته إلى رِجين، قد اجتاز أزمةً روحية (صوفية) أحسّ أثناءها، كما سيحكي لاحقاً، بابتهاجٍ لا يوصف. وفي تلك السنة نفسها (١٨٤٠) توفي والده، بعدما كانا قد تصالحا، وتصافيا تماماً، لدرجة أنه انتابه الشّعور بأنّه قد صار يجمعُه بوالده المتوفّى عقدٌ يلزمُه ببعض الأمور.

وفي السنة نفسها، تحقيقاً لرغبة والده، اجتاز امتحان اللاهوت،

وفي سنة ١٨٤١ قدّم رسالته الجامعية النّاجحة: **عن مفهوم السخرية، الذي ينسبُ دوماً إلى سقراط**. وإنّ هذا العنوان لمن الأهميّة بمكان: فالسخرية تلعب دوراً أساسياً في الأسلوب التعبيري الذي صار مذّاك لصيقاً بكييكِغور. وبعد سنة من المعاناة والألم أرسل إلى رِجين خاتم الخطوبة. وقد صدر عنها سلوك، غريبٌ عن عادات ذاك الزّمن: لقد أتته، وركعت على ركبتيه تتوسّل إليه أن يعود إلى الارتباط بها. فكان جوابُ كييركِغور أن نشرَ كتاب **مُذكّراتُ غاوٍ** (عملٌ أُدمج لاحقاً ضمن المجلّد المعنون بـ: البديل). ولا ريب في أنّ من الدوافع الأساسية لتأليفه هذا الكتاب هو دفع رِجين إلى أن تنفصل عنه انفصالاً نهائياً. إنّ الغاوي الذي يتحرّك بين سطور الكتاب يلهو بمشاعر فتاةٍ شابّة، بتهذيب جماليّ عزّ نظيرُه؛ حيثُ كلّ حركة شغفٍ إلا وتنطوي على برودة محسوبة، كلّ فعل رقّةٍ إلا وفي طيّه مهمازُ قسوة.

وكانت القطيعة نهائية. سافر كييركِغور إلى برلين؛ ولم تمضِ سنة ١٨٤٣ حتى خُطبت رِجين إلى أ. ف. شليغل. أمّا كييركِغور فقد حمل جرحاً لا يندمل.

صدر كتاب **البديل** سنة ١٩٤٣ قُبيل خطبة رِجين، صدر باسمٍ مستعار (والكتابةُ بأسماء مستعارة ممارسةٌ شائعة لدى كييركِغور)، وحصدَ نجاحاً كبيراً. وفي الوقت نفسه تقريباً نشر، باسمه الشخصيّ هذه المرّة، رسالتين دينيّتين. ونرى هاهُنا جلياً طابع الازدواجية الذي ميّز شخصيّتَه، وسيسير على هذا النّهج على امتداد السنوات اللاحقة: نشرَ بشكلٍ متآنٍ نصوصاً عنيفةً ضدّ المسيحية والكنيسة، ورسائل في الإصلاح الدّيني.

في أعماله الأساسية، شأنَ «فتاتِ فلسفيّ» أو «حاشيته»ه، يعالج مشاكل فلسفية ودينية غاية في التعقيد والدّقة. وقد أبان في الآن نفسه

عن قدرةٍ فائقةٍ على الجدال، فتصدّى بضراوة إلى حماقة عصره، لدرجة أنّ رئيس تحرير المجلّة [التي كان ينشر بها] اضطرّ إلى الهرب، وتوقّفت المجلّة نفسُها عن الصّدور. وكان لا ينفكّ يرجع إلى أحداث لا يعرفُها غيره، إلى سرّ من أسرار حياته الخاصّة. وكثيرون حاولوا تأويل هذا السرّ تأويلات فيسيولوجية أو سيكولوجية أو تحليل-نفسية. البُعدُ الأكثر مدعاةً للاهتمام، والأهمُّ بلا ريب، في هذا السرّ، هو على الأرجح شعورُه بأنّ له رسالةً (مهمّة) محدّدة يُنتظرُ منه أن يتمَّها. ليست رسالة قائدٍ أو مُصلحٍ، يتبعُه قطيعٌ مطيع. كلاّ: إنّ رسالة كييركِغور في زمن المسيحيّة السهلةِ ذاكَ، هو أن يكونَ الاستثناء الضروريَّ، أن يكون ذاك الذي يختلف عن باقي القطيع، والذي تتجلّى مهمّتُه في هزِّ المسيحية التي انسلخت عن مسيحيّتها، هزاً عنيفاً إلى أن تنقلع من تربة مسيحيتها التي تخلّت عن المسيح، وتذكيرها بالواقع المسيحي الحقّ، وما يفرضُه من التزام مطلق.

وقد عاش كييركِغور مقتنعاً بأنّه يجسّد الإنسان المنوط به تلك المهمّة السّابقة، ليس بالكلام فقط، وليس فقط بالكتابة، وإنّما أيضاً بالأفعال، حتّى وإن وصل به الأمرُ إلى الاستشهاد.

ثمّ أتى الزّمنُ الذي انخرط فيه كييركِغور كلّ الانخراط في الصّراع ضدّ الكنيسة البروتستنتية الدانمركية الرّسمية. وكان قد أبدى بعض التحفّظ، حتّى وفاة أسقُف الكنيسة، بداية سنة ١٨٥٤. حيث ألقى خطاب وداعه خليفَتُه المعيّنُ، القسّ الهيجيلي مارتِنسِن Martensen، الذي قدّمَ المرحومَ بوصفه شاهداً على الحقيقة. وإذّاك انتفضَ كييركِغور معترضاً: ما معنى هذا؟ لا يمكن للمرء أن يكون شاهداً على المسيح، في الوقت الذي يجهرُ فيه بعقيدة مشتقّةٍ، بدرجةٍ أو بأخرى، من تصوّرات ومفاهيم هيجل الفلسفية.

سنةً بعد ذلك سيهاجم كييركيغور القسَّ مارتنسن في سلسلة من المنشورات عنونها بـ **اللحظة الرّاهنة**. ولهذا المفهوم «**اللّحظة الرّاهنة**» -الذي لنا عودةٌ إليه- أهميةٌ مركزية في فكر كييركِغور. تضمّنت هذه «**اللّحظة الرّاهنة**» تسعة أعداد. شدّد كييركِغور على ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة الدنمركية. ففي نظره كان مرفوضاً أن يكون القسُ في الآن نفسه موظّفاً في أسلاكِ واقعةٍ غريبةٍ كلّ الغرابة عن الإنجيل، نقصد واقعةَ الدّولة. وكان العدد الثاني من **اللحظة الرّاهنة** على وشك أن يصدر، وإذا بكييركِغور يهوي في الشّارع خائر القوى. حُمل إلى المستشفى. وهناك توفي يوم ١١ نوفمبر ١٩٥٥، بعدما رفض أن يأخذ الأسرار المقدّسة من يد كاهنٍ-موظّف. لقد كانت قناعاتُه راسخةً بحيث ظلّ يترجمها إلى أفعال حتّى عتبة الموت.

وبالموازاة مع المعارك التي خاضها في حياته وفي أعماله، ألّف كييركِغور أعمالاً أدبية، وإستطيقية، وأخلاقية، وفلسفية، لقيت نجاحاً باهراً، وما يزال تأثيرها مستمراً إلى اليوم، مثل: **البديل**، **والحاشية**، **والمرضُ المميت**، الذي يعالج موضوعةَ اليأس، وأعمالٌ أخرى غيرها. كما خلّف عدداً من الرّسائل الإصلاحية، وكتاباتٍ دينية محضاً بالمعنى الكنسي التقليدي، **ومذكّرات** واصل فيها معركتَه ضدّ نفسه وحاول بسْطَ مشكلاته.

كان كييركِغور يعتبر نفسه، ويصرّح بأنّه، مفكّرٌ «خاصّ[1]»،

---

(١) بالمعنى الذي يقابل «عامّ» أو «عمومي»، فالتّمييز هنا بين فلاسفةٍ رجال دين يمارسون وظائفهم ويتقاضون أجورهم من الدّولة (كحالة القس مارتِنسِن الذي ذكرته المؤلّفة آنفاً)، وكييركِغور الذي يقف على الطّرف المقابل.

مشدّداً بالتّالي على الطّابع الفرداني، المتوحّد لكلّ ما كَتبه. لا معنى هنا لأيّ تعميم. ومع ذلك، هو يتوجّه إلى الآخرين، ليس سعياً إلى نشر عقيدة ما، وإنّما لكي ينبّههم، لكي يضعهم أمام المقتضى الديني في راديكاليّته كما يخاطبُ الجوهر المفرد والمتفرّد لكلّ كائنٍ إنسانيّ.

كييركِغور إذن «مفكّرٌ خاصّ». ومع ذلك يُنظرُ إليه في الغالب الأعمّ كأحد أتباع هيجل. كيف نُفسّر ذلك؟

لقد اقترض بالفعل من هيجل شيئاً حاسماً: الجدل. غير أنّ الجدل الخاصّ به، والاستعمال الذي يستعملُه، مختلفين تماماً عن جدل هيجل. عند هيجل يسمح الجدل للتاريخ الكونيّ بأن يتجاوز، القضيّتين النقيضتين، المتناقضات، والصّراعات عبر التّاريخ الكونيّ نفسه. إنّ هيجل هو مفكّرُ الكليّة التي تجمع وتصالح، رجلُ النّسق الشّاسع الذي فيه تنتهي كلّ مراحل التّاريخ في موضعها المناسب، بحيث يصير التّاريخ بأكمله بمثابة مراسم هائلة تنظّمُها حلقاتُ النّسق. لا شيء من ذلك عند كييركِغور. لقد عارض هيجل بشدّة، وحاربه بكلّ ما أوتي من قوّة. وما يعارضه تحديداً عند هيجل، هو النّسق؛ النّسق الذي يرفضه لأنّه في نظره ليس إلا هروباً، ليس إلا طريقةً للاحتماء بالكليّة، للاحتماء بالعمومية، ممّا يجعلُ كلّ واحدٍ في حِلّ من أن يتحمّل مسؤوليّته المطلقة التي يفرضُها عليه وضعهُ ككائنٍ فردٍ ومطلق. إنّ هيجل يقوم إذن بعكس ما يسعى إليه كييركِغور. وإذا ما كان هيجل قد قال: «كلّ ما هو واقعيٌ عقليٌ، وكلّ ما هو عقليٌّ واقعي»، فمعنى ذلك أنّه كان يقبل -بغضّ النّظر عن فظاعات التّاريخ كلّها، تلك الفظاعات التي لم يكن يستهين بها-؛ قُلنا إنّه كان يقبلُ الكليّةَ كواقعٍ عامّ بفضل بداهةٍ عقلية، بداهة إذ تفسّر كلّ شيء، فإنّها

تنسِّبُ[1] الحقائق الواقعية المخصوصة. وذلكم، في اعتقاد كييركِغور، هو الخيانةُ العظمى. فالإخلاص -كما يقول- يستلزم أن يكون كلّ واحدٍ، كلّ واحدٍ واحد، عينَ ذاتِه، بشكلٍ مطلقٍ وغير مشروط، وأن يُنظرَ إليه باعتباره كذلك. ليس ثمّة، في نظره، شيءٌ - بما في ذلك التّاريخ الكوني في كليّته- يمكن أن يكون الفرد تابعاً له. وهذا هو معنى المسيحية بحسبه. يتعلّق الأمرُ إذن، بالنّسبة إليه، في المقام الأوّل، بأن يكون المرء مخلصاً لذاته فيقرّ بالطّابع المطلق للمفرد. لكن بما أنّ الإخلاص الكليَّ غير ممكنٍ بشرياً، إذ أنّ للذّاتية مفارقاتٍ لا يستطيع أحدٌ مجاوزتها، فليس ثمّة إلا طريقٌ واحدةٌ كي يكون المرء مخلصاً، ألا وهي أن **يلبس أقنعةً**. أولئك الذين يدّعون أنّ خطاباتهم تلقائيةٌ ومباشرةٌ هم كذّابون - أو هم سُذّج لم يتجاوزوا بعدُ مرتبة تلقائيةٍ مباشرة، هي في الواقع نفاقٌ، تمكّنهم من أن يحتموا من اليأس. أمّا بالنّسبة إلى من جلا ما يعنيه أن تكونَ ذاتاً، ضمن الشّرط البشري، فلم يعد ثمّة إمكانٌ للإخلاص المباشر؛ فكان عليه أن يستخلص النّتائج ويلجأ إلى القناع، إلى **التعبير غير المباشر**. هذا الأسلوب التعبيري لا يدّعي أن يكون شيئاً آخر غير ما هو عليه، أي الأسلوب الوحيد الممكن.

ومع ذلك يرجع كييركِغور إلى السّلطة، إلى **كلمة الربّ**. إنّ هنا قطعاً مفارقة. ولنُشر هنا عرضاً إلى أنّ هذه المفارقة تحديداً هي أكثر ما أثار إعجاب اللاهوتي البروتستانتي العظيم كارل بارت. ففي قلب تصوّره اللاهوتي بأكمله، كان بارت يضع الإخلاص إلى كلمة الربّ، والجهد الذي يتطلّبه فهم هذه الكلمة في حَرفيّتِها.

---

(١) تجعلُها نسبية.

كان كييركِغور يريد أن تسود كلمة الربّ. ولكي نفهم مدى قوّة فكره، ينبغي أن ننكبّ على دراسة أعماله. وإنّه ليس مفكّراً عميقاً فحسب، وإنّما هو أيضاً كاتب عظيم، وشاعرٌ في أغلب الأحيان. شاعرٌ من نوعية فريدة. أسلوبه عموماً متنافرٌ، قاسٍ، وشديد التّجريد، لكن أحياناً يصير ملموساً، غنائياً، عبر رصانةٍ وتحفّظ يتميّز بهما عمّن سواه. إمّا أن يكبح جماح زخمه دونما أيّ كياسةٍ، وإمّا أن يأويَ إلى تعبير غير مباشر أو ساخر. ينبغي التعوّد على أسلوبه. إنّه قادرٌ على أن يقول أعمق الأشياء بدقّةٍ بالغةٍ، عبر كلماتٍ مكثّفة إلى حدّ الاقتضاب الفظّ؛ وتكفي قراءةُ صفحاتٍ من أعماله لإدراك ذلك على نحوٍ أفضل من قراءةٍ ما قد أقوله أنا هنا عنه وعن كتاباته. وهُنا إحدى السّمات المشتركة بينه وبين نيتشه.

اللّحظة الرّاهنة. ليس هذا مجرّد عنوان مقالةٍ لاذعة. وإنّما هو أيضاً مفهومٌ مركزي ضمن الترسانة التي يتوسّلُ بها كييركِغور في مجابهة هيجل. إنّ هيجل، كما سبق أن رأينا، يبحث عن حلٍّ أو معنى لكلّ ما حدث عبر التّاريخ، بالنّسبة إلى التّاريخ في كليّته، يبحث عن غائيةٍ في مجمل تقدُّمه (أي التّاريخ). كلّ ما يوجد ينبغي أن يتّخذ في التّاريخ موضعَه ودلالته. أمّا كييركِغور فلا يؤكّد فحسب القيمة المطلقة لكلّ فرد، لكلّ ذاتية فرديّة، وإنّما حتّى القيمة المطلقة لكلّ لحظةٍ معيشة. إنّنا نشهدُ هنا ميلاد شيءٍ بالغ الأهميّة، شيء سيلعب دوراً حاسماً في تاريخ الفكر الفلسفي، إنّه التيّار الذي سمّي بالألمانية Existenzphilosophie (فلسفة الوجود) وبالفرنسية Existentialisme (الوجودية).

ما **الوجود**؟ إنّه بالنّسبة إلى كييركِغور انبثاقُ الحريّة المسؤولة

لذاتٍ. مثالٌ لكي نبيّن هذا المفهوم: بإمكاننا، ونحن نتأمّلُ الأشياء من الخارج، أن نرى ماءً يسيل، أغصاناً تسقطُ، إنساناً يقوم بفعل- وكلّ هذه الأشياء تحدث **في آنٍ واحدٍ**، سواء سيلان الماء، أو سقوط الأغصان أو قيام الإنسان بالفعل. لكنّ الفعل الذي قام به هذا الإنسانُ بحريّةٍ لا يمكن أن يكون نتيجةً لما حدث قبله في الزّمان المشترك بين الطبيعة وبين الإنسان الذي يقوم بالفعل. إنّ ما قام به الإنسان آتٍ من أعماق ذاتيته، وذاك هو السبب الذي يجعله يتحمّل كامل مسؤوليّته. حين يفعل الإنسان فإنّه لا يكتفي فقط بالاندراج ضمن سلسلة من الأسباب والنّتائج، فهو ليس مجرّد نتيجةٍ لشيءٍ آخر، وإنّما هو نفسه يصير ضرباً من البداية المطلقة. إنّه يُقحمُ ضمنَ نسيج الأسباب والنّتائج فعلَه الحرّ الصّادرَ عن مصدرٍ مختلف، إنّه يحدث قطيعةً، قطيعةً تسمّيها الوجودية، أو فلسفة الوجود، **قطيعةً وجودية**.

إنّ اصطلاح «وجود existence» بهذه الدّلالة، آتٍ من كييركِغور. هو من أعطاه هذا المعنى. لم تعد الكلمة تعني فقط: حضور شيءٍ في الواقع. ينبغي العودة إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة، مثلما فعل هايدغر: ek-sistere تعني: الانبثاق خارج مزيج الأشياء، إحداث قطيعة، أن لا تكون فرعاً من استمرارية متجانسة.

إنّ مثل هذه القطيعة الوجودية تحدث أثناء اتّخاذ قرارٍ بحريّة، أثناء فعلٍ تتحقّقُ به ذاتٌ، تعلن عن حضورها بأن **تعبُرَ** الزّمانَ المتّصل، بأن «تخترقه». وهذا تحديداً ما يسمّيه كييركِغور **اللّحظة الرّاهنة**.

لم تعد اللّحظة الراهنة هنا إذن، ذاك الحدّ الفاصل بين الماضي والمستقبل الذي لشدّ ما أرّق بال القدّيس أوغسطينوس، وأذهله حين

اكتشف أنّنا جميعاً في الزّمان، ومع ذلك لم يعد للماضي وجود، والمستقبل لم يحِن بعدُ، والحاضر لا شيءَ، بالكاد هوَ حدٌّ فاصلٌ بين عدَمَين. لدرجة أنّه في المحصّلة ليس ثمّة زمانٌ، مع أنّنا دائماً في الزمان.

الأمر مغايرٌ عند كييركِغور، على الرّغم من صلةٍ عميقة بينهما. إنّ مفهوم الزّمان عند كييركِغور لا ينظرُ إليه في ذاته، وإنّما في علاقته بالذّات الوجودية التي **تتّخذ قرارَها** في الزمان، وبالتّالي **تفعلُ** في الزّمان: هذه القطيعة هي ما «يعبر» بواسطته الزمان. إنّ فعلَهُ إمبريقيٌّ من حيث نتائجه: نتائج أفعاله تقع ضمن مستوى التجربة المعتادة، في الزّمان الطبيعي، لكن الفعل المنجَزَ ليس إمبريقياً، إنّه ليس «في» الزمان، وإنّما هو يعبُره: إنّه **اللّحظةُ الرّاهنة**.

بالنّسبة إلى كلّ من يسعى إلى فهم كييركِغور، فلا سبيل إلى الفصل بين المفهومَين: **الوجود والزّمان**. وإنّ بوسعهما أن يعينانا في إدراك كيف يعارض كييركِغور هيجل. إنّه يتوسّل بهما لكي يبيّنَ الواقع المطلق، الآنيَ، لما هو في كلّ مرّةٍ **فريدٌ**، وبالتّالي ما لا يمكن أن يختزل إلى ما يستطيع نسقٌ **كليٌّ** أن يستوعبه، ويجعله مُلحقاً به، ويغرقه في النسبيّ.

ما العلاقة إذن بين هذه المفهومين وبين المسيحية؟ يسمّي كييركِغور المسيح في الغالب «المفارقة». إنّه هو المفارقة، أو إنّ **الصّليب** هو المفارقة.

إنّ **الصّليب** هو تقاطُع بُعدَين. فاللّحظةُ الرّاهنَة، أي تلك القطيعة الوجودية للزمان بواسطة حريّةٍ، يمكن أن تمثّلَ بصليبٍ: الزمان هو الأفقيّ، حيث تتالي الأسباب والنّتائج؛ والعموديّ هو القطيعة التي

تحدثُ فيه. المسيح هو قطيعةُ الزمان التّاريخي، وبالتّالي هو المفارقة، المفار-ة التي عبْرها أتت الأبديّةُ تشطرُ اتّصالَ الزّمان الإمبريقي.

ثمّةَ إذن تماثل بين انثباق الأبدية في الزّمان، في شخص المسيح، وانبثاق حريّةٍ ذاتيّةٍ وجوديةٍ في الزمان.

لا بل إنّ المسيح نفسَه، هو بالنّسبة إلى كييركِغور، المفارقةُ المطلقة. ما معنى مفارقة؟ في العادة تعتبر المفارقة حكماً متناقضاً في ذاته، لا يستطيع الفهم تقبّلَه كما هو. تتمايز المفارقة والتناقض المنطقي، من حيث أنّ هذا الأخير هو خطأ في الاستدلال يقع فيه الفهم، بينما المفارقة لا تخضع للفهم وآلياته. وأن نقول إنّ المسيح هو المفارقة المطلقة، فمعنى ذلك أنّ المسيح لا يمكن أن يكون موضوعاً لأيّ دليل يقصد طبيعتَه المتناقضة؛ لا يمكن أن يطاله أيّ دليل ولا أيّ تفنيد، وبالتّالي لا يمكننا أن نحوز عنه أيَّ معرفة، مثلَه مثل الربّ نفسه. ثمّة عند كييركِغور ضربٌ من اللاهوت السلبيّ، خصوصاً من حيث أنّه يبرزُ الأسباب التي تمنع قيام اللاهوت.

إنّ هذا التمثّل عن المسيح بوصفه مفارقةً تقطع الزّمانَ، مثلما يفعل القرارُ المطلق الذي تتخذُه ذاتٌ، قلنا إنّ هذا التمثّل لذو نتائج حاسمة ووخيمة عند كييركِغور. فهو يشيرُ، على سبيل المثال، إلى أنّ حواريّي المسيح، وإن كانوا معاصريه، فإنّهم لم يكونوا، في نظره، بأقرب إلى المسيح ممّا قد تكون أيّ ذاتية، مهما كان عصرها، تسعى إليه. لنحاول أن نفهم: بما أنّ حضور المسيح يحدث قطيعةً في الزمان، فإنّ أيّ إنسانٍ يحدثُ، عبر قرارٍ روحيّ أو أخلاقيّ، نفسَ القطيعةِ بواسطة فعله أو إيمانه، يصيرُ بالتّالي معاصراً للمسيح في أبديّة اللّحظة الرّاهنة؛ ولربّما فعل ذلك على نحوٍ أمثل ممّن شاركوا

المسيحَ إمبريقياً نفس الزمن. إنّه، هكذا، يخلق معاصرَةً مغايرةً، معاصرَة ليست في الزّمان وإنّما في الأبديّة.

نقطةٌ أخرى مهمّة: في عمله الموسوم **بالحاشية**، يقارن كييركِغور الدور الذي لعبه سقراط بالنّسبة إلى تلاميذه، بالدّور الذي لعبه المسيح بالنّسبة إلى حواريّيه. بالنّسبة إلى كييركِغور فقد شكّل سقراط، بما هو معلّم، **الفرصةَ** بالنّسبة إلى تلاميذه لكي يكتشفوا الحقيقة؛ في حين كان المسيح هو الربّ الذي يشكّلُ جوهرَ تلك الحقيقة نفسه. لنحاول مرّةً أخرى هنا أن نفهم.

ينبغي أن نشير أوّلاً إلى أنّ كييركِغور لا يسعى عبر هذه المقارنة إلى التقليل من شأن سقراط الذي كان يكنّ له تقديراً بالغاً وعرف كيف يتحدّث عنه بإعجابٍ. إنّ سقراط هو المعلّم الذي سعى لا إلى أن يعلّم تلاميذهُ، وإنّما إلى أن يرشدهم إلى الطريقة التي قد تمكّنهم من بلوغ الحقيقة بأنفسهم. إنّ عظمتَه تكمن في كونه يعين تلاميذه، بواسطة أسئلته، في البحث عن الحقيقة وإيجادها في أنفسهم - حقيقة كانت موجودةً فيهم سلفاً، لكنّهم ما كانوا يعرفون كيف السبيل إلى كشفها، وظلّت مستقلّةً عن حياتهم. كان سقراط يقودهم إلى كشف هذه الحقيقة الباطنية؛ كان سقراط إذن **الفرصةَ**، الحافزَ، لكشفها. وما إن يصير بمقدور التلاميذ أن يجدوا بأنفسهم ما هو حقيقي، حتّى يصير بوسعه أن ينسحب - وذاك بالفعل ما قام به. هنا بالضّبط تكمن عظمته: إنّه لا يلقّنُ مذهباً؛ إنّه لا يسيطر على عقل التلميذ، وإنّما يشتغل معه كي يصير قادراً على الاستغناء عنه. هكذا بيّن كييركِغور ما يشكّل الماهية الأعمق لبيداغوجيا سقراط.

إنّ الفرق بين سقراط والمسيح، بحسب كييركِغور، يكمن في أنّ

المسيح لا يعلّم الحقيقة فحسب، وإنّما هو الحقيقة. من هنا ينضاف إلى اللّعبة بعدٌ جديد: بُعد الإيمان. إنّ المسيح هو الحقيقةُ التي يعلّمُها؛ إنّه، كما يقول كييركِغور، **الربُّ**. لذا ليس من الممكن أن ينسحب أو يختفي. إنّه ليس مثل سقراط، الفرصةَ؛ إنّه **الربّ**، الذي ينبغي العثور عليه من أجل العيش معه.

ونرى هاهُنا أنّ فكرة الحقيقة، التي طالما تمّ تناولها بابتذال وعدم اهتمام جديّ، هي فكرةٌ بالغةُ التّعقيد. الجميع يظنّ أنّه يعرف ما هي. منذ بداية انشغالنا بالفلسفة، ما انفكّكنا نؤلّف كتباً ضخمةً في موضوع الحقيقة، وما زلنا نفعل ذلك إلى اليوم، وكذلك سنفعل غداً - من دون أن نستهلك المشكلة. إنّ الحقيقة مفهومٌ يشير إلى وحدَةٍ، ولكنّه في الآن نفسه «يتضاعفُ متكاثراً» لأنّ الحقيقة تتحقّقُ تحقُّقاً متنوّعاً على مختلف مستويات كينونتنا وفكرنا. كلّ تلك المستويات تتضافرُ، بحيث تُحفَظُ الوحدَةُ. ومع ذلك، بسبب عدم تجانس المستويات، يحدث انفصالٌ داخل الحقيقة، بحسب المستوى الذي نتأمّله: ما هوُ حقيقةٌ عند مستوىً ما، يصيرُ خطأً عند مستوىً آخر، أو حتى كذِباً، لأنّنا نجهل نمط الكينونة المعنيَّ بالأمر. ثمّة هنا شيءٌ لا مندوحة من فهمه. بالنّسبة إلى كييركِغور لا مناص من أن يكون المرء مسيحياً - ومن جهة أخرى يتمسّكُ هنا بمقولة الاستحالة. لا مندوحة من أن/ ومن المستحيل أن يكون المرء مسيحياً. لا أحد يقدر أن يكون مسيحياً حقاً، وإنّ أشدَّ الآثمين، وفي نظر كييركِغور، هم تحديداً ممثّلو الكنيسة الرّسميون، إذ يحوزون اليقين في أنّهم يجسّدون المسيحيّة الصّحيحة.

إنّ المسيحية إذن ضروريةٌ ومستحيلةٌ في آن. ولا ريب في أنّ هذا المسعى اللاهوتي السّلبَ، يدينُ به كييركِغورَ إلى جدل هيجل،

إلى ذاك اللّعب بين المتناقضين (القضية ونقيض-القضية) الذي يُفضي إلى التركيب. عند كييركِغور يتعلّقُ الأمرُ بجدلٍ سلبٍ، ليس بمقدوره كشف جوهر المسيحية عبر تركيبٍ أو مصالحة، وإنّما بالأحرى عبر فشلٍ، عبر استحالةٍ يجد الكائن البشري نفسه محشوراً فيها.

وحتّى ندرك معنى وأهميّةَ هذا «اللاهوت السّلب» ينبغي أن نقرأ الرّسالة في اليأس التي عنونها كييركِغور **بالدّاء القاتل**. وفيها يبيّن كيف يمكن للنّفس أن تسقط كلياً في براثن اليأس. على أنّ نَفساً، بالمقابل، كفّت عن اليأس، واستقرّت في الرّضا حتّى ما عاد لليأس عليها من سبيل، فإنّها تكون نفساً مهدّدةً بالضّياع بسبب غياب اليأس. إنّ تحمّل هذه المتناقضات يشكّل في نظر كييركِغور تمريناً رهيباً بالنّسبة إلى العقل. وإنّه يحث القارئ على أن يقوم به، ليس **مرّة واحدةً**، وإنّما مرّات ومراتٍ مكرّراً إيّاه بلا توقّف. ليس عبثاً إذن أن سمّى أحد كتبه **التكرار**.

ليست الأبدية بالنّسبة إليه زمناً يجري بلا نهاية. وإنّما هي بالأحرى التكرار السّاكنُ للّحظة الرّاهنة، حيث لا يكفّ فعل الإيمان عن خلق جوهر الإيمان عبر تمرين الرّوح الرّهيب. إنّها تكرارُ فعلٍ مستحيلٌ قطعاً، تكرارٌ يفضي إلى اليأس. إنّ اليأس داءٌ قاتل للنّفس، لكنّه مرضٌ لا مناص منه من حيث هو فرصةٌ للخلاص - وتلكم هي العلاقة الوحيدة الممكنة بالمسيحية.

يميّز كييركِغور ثلاث مراتب للوجود: **المرتبة الإسطتيقية، والمرتبة الإيتيقية، والمرتبة الدّينية**.

المرتبة الإسطتيقية: حيث يسود **دون جوان**، وهي مرتبةُ أقوى شِدَّةٍ نُقطيّةٍ، مرتبة الحياة المركّزة في شكل لحظاتٍ متقطّعة، دونما

رابطٍ يجمع بينها. إنّ ما يهمّ هنا هو الذروة وليس الوفاء. ذروة التغيير والتجدّد.

نبسّطُ هنا، قطعاً، بقدر ما كان كييركِغور يحرص على أن يحلّل أطول ما يمكن المرتبة الإسطتيقية، التي كان يعرف حقّ المعرفة غواياتها والتي كان يقدّرُ الكثيرَ من عناصرها. لقد كان يحسّ نفسه، ككاتبٍ، حساساً تجاه كلّ ما ينتمي إلى الإسطتيقا. على أنّ المرتبة الإسطتيقية تتميّزُ عن المرحلة الإيتيقية أساساً بكونها لا تنطوي على أيّ التزام -إنّها مرتبةٌ رائعةٌ يكون بمقدور الحريّة فيها أن تنبثق في أيّ لحظةٍ، بشكلٍ متقطّع، من دون أن ترتبط تلك النّقط أبداً فيما بينها، بحركةٍ متعالية عن طبيعتها المشتركة - على شاكلة ما يحدثُ، كما سنرى لاحقاً، في المرتبة الدّينية.

المرتبة الإيتيقية تشكّلُ تبايناً صارخاً مع المرتبة الإسطتيقية. يكاد يكون هذا الأمرُ تقابلاً جدلياً على طريقة هيجل، فنرى بوضوح كيف أفاد كييركِغور من المذهب الهيجيلي. **إنّ المرتبة الإيتيقية هي مرتبة الالتزام والإخلاص**. هي، على سبيل المثال، مرتبة الزّواج، في تضادٍ مع مرتبة **الدون جوان**. بيد أنّ كلّ من يخلط المرتبةَ الإيتيقية مع المرتبة الدّينية يتعرّض، بسبب غياب اليأس، إلى أعمق أشكال اليأس «الدّاء القاتل».

المرتبة الثالثة، **المرتبة الدّينية**، تحتفظ ببعض عناصر المرتبتين الأولى والثانية، لكن بشكلٍ يجعلهما يدمّران بعضهما بعضاً.

إنّ المرتبة الدّينية هي المرتبة التي تتّخذ فيها اللّحظة الرّاهنة أقوى شدّةٍ، لكن عبر احتضان الزّمان ضمن وحدتِها الكليّة، المطلقة. إنّ هذه اللّحظة الرّاهنة هي المُطلق الذي يعبُر الزّمان (سيقول ياسبرز: Quer zur zeit) ويتعالى عليه بفضل التّكرار، سعياً إلى بلوغ الممتنع

عنّا: الأبديّة. إنّ وحدة الزمان هي الأبدية، وعبر التكرار تنشأ بين اللحظة الرّاهنة والأبديّة علاقةٌ جدلية. وبالنّسبة إلينا، نحن الذين نعيش في الزّمان، تظل المرتبة الدّينية ضرورية وممتنعةً في آن.

وبحسب كييركِغور فإنّ النّاس الذين يرفضون كلّ ما لا ينتمي إلى المطلق، ليكرّسوا أنفسهم للدّينيّ حصراً، هم بالعموم أناس لا يعرفون المطلق، وإنّما يتعاملون مع أبداله، مع نسخه الزّائفة التي تخدعهم بخصوص المرتبة التي يتعلّق بها الأمر، فيغرقون على نحوٍ بئيس في بعض المظاهر التي تنتمي إلى المرتبة الإسطتيقية.

إنّ ما سبق هو ما يسمح بأن نفهم على نحوٍ أمثل **مفهوم التهكّم**، بالغ الأهميّة لدى كييركِغور. إنّ التهكّم هو الذي يمكّنه من أن يتحدّث من دون أن يكذب حين يتحدّث عمّا يستحيل الحديث فيه. ذاك أنّ من يتحدّث حيثما يكون الحديث مستحيلاً، لا يمكنه أن يتجنّب الكذب.

لقد دأب غابريل مارسيل على القول إنّنا حين نتحدّث عن الربّ، فإنّنا في الغالب لا نكاد نتحدّث عن الربّ. وذلك ما كان كييركِغور يظنّه أيضاً - خصوصاً حين يرتفع الصّوت المتحدّث حتّى نبرة الوثوق. ولهذا كان هو نفسه -حين يجازف بقول شيءٍ ما عن الربّ كان يكتب الكلمة بحرف صغير (dieu بدلاً من Dieu). وعليه حين يقيم تعارضاً بين سقراط والربّ الذي تجسّد في المسيح، فإنّه يتحدّث عن الربّ بحروف صغيرة (du dieu)، كي لا يقترب منه كثيراً، كي يحافظ على المسافة.

إنّ التهكّم في لغة كييركِغور هو في خدمة الحقيقة، أو على الأقلّ يعينها في التقليل من مشاركتها الكذبَ. وهذا هو السّبب الذي جعله يضطلع بأدوار كثيرة مختلفة، ويتّخذ أسماء مستعارة مختلفة، أحياناً

فكِهَة. لقد أراد أن يتوارى ليتمكّن من أن يتقمّص، تواليًا، وجهاتِ نظرٍ مختلفة، فيجعلنا ندرك أنّه لا يتمكّنُ أبدًا من الجوهريّ، أي الدينيّ. وإنّ وظيفة تهكّمه الأساسية تلك، المسافةُ التي يحافظُ عليها، لَتَشهدُ على أصالته.

وتسمح له **دُعابتُه**، من جهةٍ أخرى، من أن يحفظَ ما يسمّيه **مجهولية الدّيني** incognito. وتعني مجهولية الدّين أنّه من غير المسموح لنا، بالمرّة، أن ننزل الدّينيّ إلى مستوى أيّ إنسان يحدّثنا في الدّيني، مع ما ينطوي عليه هذا الإنسان من طابع نفسي وسماتٍ مميّزة. إنّ الديّني يتحدّث إلينا عبر المجهولية. ويُبدي كيركِغور صرامةً شديدة ضدّ بعض أشكال الجهر بالعقيدة الدّينية. إذ كانت تبدو له أشبه بالرّضا عن النّفس الذي يظهره من يرسم لوحةً لنفسه، أو أنّها تفتقر إلى العفّة. لقد كان كيركِغور يبدي تجاه الخطاب الديني حذراً كحذرِ الأفعى؛ كان يحذر ممّا يقوله هو نفسه، وممّا يقوله الآخرون، كان متوجّساً على الدّوام من الوقوع في شرّ التّدنيس، من أن يحوّل المطلق إلى النّسبيّ الذي يطبع لغة البشر. لذا كان بحاجة إلى الدّعابة كي يستطيع حفظَ مجهولية الدينيّ. كان يقول إنّه يسعى إلى أن يكون «شاعر الدينيّ»، شخصاً يقول ما ينبغي عليه قوله، لكن ليس حرفياً، وإنّما بطريقة غير مباشرة. وإنّ من يريد أن يفهمه ينبغي أن ينجز بنفسه، في الآن ذاته، الفعلَ الدينيّ. وإلاّ ظلّت اللّغة الدينيّة خرساء، أو حتّى قد تصير منحرفة.

إنّ على كلّ واحدٍ منّا أن يكدّ بلا هوادة في سبيل **أن يصير ذاتياً أكثر فأكثر**. ولا يعني ذلك قطعاً أنّ علينا أن نضحيّ بموضوعية العلم في سبيل رؤيةٍ مغايرةٍ، رؤية عاطفية أو مفتقرةٍ إلى الوضوح. فالأمر هنا لا يتعلّق بالسّيكولوجيا ولا بالبروباغاندا ولا بالبوليميك (الجِدال).

أن نصير موضوعيّين معناه أن نزداد قرباً من الأصل الذي عبره منحنا الربّ شرطنا الإنسانيّ: أن نزداد قرباً من حريّتنا. إذ إنّا للحريّةِ مدينون، بما نحن ذواتٌ ذاتيّة، بقول: «أنا».

وقياساً إلى مدى قدرتنا على أن نصير هكذا ذاتيّين، يحدُث تحوّلٌ جذري في الوجود، إذ بدلاً من أن ينغلق على ذاته، فإنّه يتعرّف على ذاته كهبةٍ من الربّ، وعلاقةٍ بالمسيح، وتكرار ديني.

فريدريش نيتشه
(١٨٤٤-١٩٠٠)

لم يتعرّض مفكّرٌ لسوء الفهم، ويكُن هو بنفسه مشاركاً فيه، بالقدر الذي حدث مع نيتشه. إنّ فكره شائع اليوم، الجميع يتحدّث عنه، ويتردّد اسمه يسارَ الحقل السياسيّ ويمينَه. وقد أسلفنا أنّ ياسبرز كان يقرّب كثيراً بين كييركِغور ونيتشه، إذ يعتبرهما «الاستثنائين» الأعظمين، الوجهين الأسطوريّين اللّذين يقفان على عتبة حداثتنا. وكان يرى أنّ ليس بوسع أحدٍ تجاهلهما، إذا ما أراد مواجهة العصر بروحٍ من الحقيقة، لكن أيضاً لا أحد يستطيع أن يتّخذهما مثالاً من دون أن ينتهي إلى عواقب وخيمة.

يجمعهما من السمات المشتركة أكثر ممّا يجمعهما من التباينات؛ وهما ليسا حقاً متعاصرين. لقد وُلد نيتشه بإحدى عشرة سنةً بعد وفاة كييركِغور. ينتمي كييركِغور، على العموم، إلى النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر، بينما ينتمي نيتشه إلى النّصف الثّاني، ممّا يجعل بينهما مسافةً. عاش نيتشه ستّاً وخمسين سنةً، بينما لم يتجاوز كييركِغور الثانية والأربعين. بيد أنّ العشر سنين الأخير من حياة نيتشه بالكاد تُعدُّ: فقد كان يعاني، مثلما نعلم، من مرضٍ عقليّ مدمّر. فإن نحنُ حذفنا تلك السّنوات العشر، سيكون الفيلسوفان قد

عاشا تقريباً نفس المدّة. وُلد نيتشه بألمانيا في منزل أبرشية. والده كان قساً، وثمّة الكثير من القساوسة في تاريخ عائلته، سواءٌ من جهة الأبّ أو جهة الأمّ. توفي والده حين كان في الخامسة من عمره. وهاهُنا اختلافٌ بينه وبين كييركِغور الذي عاش طيلة حياته يرزح تحت وطأة صورة الأب. وأيضاً لم يتربَّ نيتشه في كنف أمّه، وإنّما تربّى مع أخته بين أقارب مختلفين، وفي وسط أنثويّ تماماً. تخصّص في اليونانية، وذاع صيته كفيلسوف كلاسيكي، لدرجة أنّه قد عُرض عليه كرسيٌّ بجامعة بازل (سويسرا) قبل أن يتمّ دراستَه. ولم يكن يتجاوز الرّابعة والعشرين حين وصفه أستاذه، أستاذ الفلسفة، قائلاً: إنّه ظاهرةٌ، نموذج يحتذى بالنّسبة إلى جميع الشّباب، وهو في الآن نفسه محبوبٌ ومتواضع.

وبفضل عمله أستاذاً للأدب اليوناني في جامعة بازل من ١٨٦٩ إلى ١٨٧٩، فقد اتّصل بألمع عقول ذاك العصر، من قبيل **ياكوب بوركهارت** ويوهان ياكوب باخوفن. وبين سنتَي ١٨٦٩ و١٨٧٢ ربطته صداقةٌ بريتشارد وكوزيما فاغنر، اللّذين كثيراً ما استضافاه في تريبشن قرب مدينة لوسرن (سويسرا). وابتداءً من سنة ١٩٧٣ ظهرت عليه أولى أعراض المرض؛ ظلّ ذهنه صافياً كلّ الصّفاء، لكنّه كان يعاني من آلام رأسٍ فظيعة. ثمّ أجبره المرض سنة ١٨٧٩ على التّخلي عن كرسيّه بجامعة بازل.

وعاش مُذّاك عشر سنواتٍ من التّيه بلا راحةٍ. كان نيتشه يفرّ من نفسه، يفرّ من آلامه ومن مرضه. حيثما حلّ كان يشعر بالسّوء، فإن رحلَ إلى موضع آخر، ألفى وضعه لا يقلّ سوءاً. أغلب الأوقات كان يمضي الشّتاء على ساحل الرّيفيرا بمدينة نيس (فرنسا)؛ والصّيف بقرية سيلز-ماريا بمنطقة أونغادين (جبال الألب)؛ وبين الفصلين كان

يسافر عبر إيطاليا. وكان يعيش عيشاً زهيداً. كتاباته الأولى لفتت إليه الأنظارَ؛ وشيئاً فشيئاً، صار طيَّ النّسيان؛ ونهاية حياته كان مضطراً إلى نشر كتبه على نفقته الخاصّة. سنة ١٨٨٩، ظهر عليه مرضٌ عضويّ، فأُدخل المستشفى. ثمّ مات إحدى عشرةَ سنةً بعد ذلك.

وإنّنا لنستشفُّ عبر هذه السّيرة [الموجزة] لمَ كان ياسبرز يعتبرُه «استثناءً». المرض الذي كان يترصّده طيلة الوقت ويجعله مستنفراً على الدّوام، العجز عن الاستمتاع بأيّ شيء كان، لعنة الإحساس بأنّه كالطّريدة المجبرة على الفرار أبداً، وتغيير عيشها كلّ مرّةٍ، من دون أن تكون قادرةً فعلاً على تذوّق العيش - كذلك كان مصيره. إنّنا نصادف لديه - وإن بشكلٍ مغايرٍ - نفس العجز الذي شهدناه عند كييركِغور، أي العجز عن أن يتّخذ لنفسه تنظيمَ حياةٍ يرضيه داخلياً. بالنّسبة إلى كييركِغور كانت المسألة: لا أحد يستطيع حقاً أن يكون مسيحياً، لا أحد يستطيع أن يعيش في حالة اتحاد ذاتية، لا أحد يؤمن حقّ الإيمان بالرّب، بالمعنى المسيحي للكلمة. كيف السبيل إلى العيش إذن، إذا ما كان يجب الاعتقاد فيما سبق، وكان ذلك في الآن نفسه متعذّراً؟ وفي نيتشه نُلفي إنساناً مُضطهداً من طرف المرض وآلامه الفظيعة. - «إنّ الإله قد مات» - ورغم كلّ شيء ينبغي العيشُ.

يحتل الإنسانُ مركزَ فكر نيتشه، لكنّه يهتمّ به، شأنَ كييركِغور، كذاتية مستحيلة. يتعلّق الأمر، بالنّسبة إليه، بالإنسان في (عدم تلاؤمه) نقصه inadéquation، بالإنسان ككائنٍ «يعيش في الحدّ الفاصل»، إنسانٍ عليه أن يولّدَ نفسَه أخلاقياً، لكنّه عاجزٌ عن ذلك.

ومع ذلك يبقى هذا الكلام المُوجزُ مغرقاً في السّلبية. إذ لا يسمح لنا بأن ندرك أنّ نقص الإنسان هو ما يشكّل بالنّسبة إليه، وإلى

شرطه البشريّ، قيمتَه ورهانَه المطلق. ونكون هنا أمام إبهامٍ نصادفه في كلّ موضعٍ من المتن النيتشويّ.

بالنّسبة إليه، لا يتمتّع الإنسان أبداً بما يكفي من الخفّة. على أنّ هذا اللّفظ «خفّة» لا يعني أنّ نيتشه يتمسّك بالمرتبة الجمالية، كما حدّدها كييركِغور. إنّ الإنسان لا يتمّتع أبدا بما يكفي من الخفّة، بمعنى أنّ الإنسان لا يكون أبداً حرّاً في علاقته بما ينتمي إلى مجال الوقائع، المجال الذي يتوقّف عليه دوماً مصيرُه. إنّ الإنسان يمثّلُ في آنٍ مطلبَ حريّةٍ واستحالتَها. ولذلك، بحسب نيتشه، «أن تكون إنساناً» هو شيء ينبغي أن لا تكفّ عن تقبّله ومحاولة مجاوزته في آن. ولذا نجد عنده رفضاً جوهرياً لكلّ ما هو «واقعٌ مؤكّد»، رفضاً لتقبّل «الأشياء كما هي» - ورغم ذلك ينبغي أن نتحدّث أيضاً عن الـ amor fati[1]، الذي يحتلّ عنده مكانةً لا تقلّ أهميّةً عن مكانة الرّفض. بالنّسبة إلى الإنسان ليست الأشياء، ببساطة، ما هي عليه؛ **وأنا** أيضاً لستُ، ببساطةٍ، ما أنا عليه.

سيبيّنُ سارتر لاحقاً أنّ الذّات هي ما ليست إيّاهُ، وأنّها ليس ما هي عليه - لنشدّد على واجب الذّات في أن تخلُق ذاتَها، وبالتّالي أن تتجاوز في كلّ لحظةٍ ما هي عليه. يقول سارتر: حين أقول إنّني جبانٌ، فقولي هذا هو بمثابة فعلٍ يضع مسافةً بيني وبين جبني، وينتزعني منه.

ينبغي الآن أن نتصدّى لسوء الفهم والمغالطات التي خلّفها مفهومُ الإنسان الأعلى النيتشويُّ. إنّ الإنسان الأعلى بحسب نيتشه

(١) عبارةٌ لاتينية أدخلها نيتشه إلى حقل الفلسفة ومعناها (حبُّ المصير، أو تقبّل المصير).

هو إنسان لا ينفكّ يتعالى على واقعه المعطى سلفاً، والحدود التي يفرضها هذا الواقع؛ وذلك بفضل قوّة خلاّقة دائمة التجدّد. إنّ الإنسان بحسب نيتشه لا يكون إنساناً ما لم يجتهد في أن يكون ما ليس بوسعه أن يكونَه، أي إنساناً-أعلى. وإنّ تصوّراً كهذا ليدفعُ بالإنسان قُدُماً، ويشترط اشتراطاً لا نهاية له. يتعلّق الأمر إذن بمجاوزة ما هو معطىً، بالتّخلّص من كلّ ثقلٍ سطحيٍ بِاسمِ الحريّة الخلاّقة - هي ذي موضوعةُ الإنسان الأعلى ذات الطّابع البروميثيوسي. وهي المطلب الذي ما انفكّت الفلسفة تجدّده وتحاربه في آن: فالحال - بحسب اعتقاد نيتشه - أنّ من يسعى إلى أن يكون إنساناً-أعلى يضيع بهذا السّعي الإمكانات الأصيلة التي تنفتح أمامَه بما هو إنسانٌ؛ إذ يسعى إلى أن يكون إنساناً-أعلى، فإنّه لا يكون الإنسان الذي بمقدوره، ويتوجّبُ عليه، أن يكونه. ومن جهةٍ أخرى فإنّه لن يكون إنساناً إن لم يسعَ إلى أن يكون أكثر من مجرّد إنسانٍ. نكون هنا إزاء إحدى تيمات الحداثة، التي تذكّرنا بمقطع لكافكا، يصف فيه الإنسان الحديث، يمشي على لَوحٍ فوقَ مستنقع؛ بيد أنّ اللّوحة التي يمشي عليها غير موجودةٍ أصلاً: وإنّما الإنسان الذي يمشي هو من عليه أن يُنشئها بنفسه كلّما خطى خطوةً؛ ليس ثمّة أيّ طريق مرسومةٍ سلفاً.

ذاك حقاً هو معنى الإنسان-الأعلى عند نيتشه: الإنسان لا يقنع بما هو عليه، وإنّما يصنع التّاريخ. يخترع نفسه فيما وراء واقعه؛ وما يكون قد صارَهُ أصلاً، يرفُضُه.

إنّ مفهوم الإنسان الأعلى هو من أكثر المفاهيم التي تعرّضت للتّعسّف على مرّ التّاريخ. فقد استغلّه النّازيون لتحديد سمات ما كانوا يسمّونه Herrenrasse (عرق الأسياد)، مدّعين تفوّقهم على

سائر الأعراق البشريّة. لقد منحوا المفهوم إذن دلالةً وضعانية وطبيعية تذهبُ إلى أنّ الأمر يتعلّق بتفوّق مؤسَّسٍ على معطياتٍ واقعية. في حين أنّ من يعتبر نفسَه إنساناً-أعلى ويدّعي أنّ ذلك معطىً طبيعيّ، يكون قد ارتكب، بحسب الفكر النيتشوي، مغالطةً كبرى، إذ إنّ الإنسان بحسب نيتشه هو تحديداً الكائن الذي لا يكتفي بما هو عليه. عليه أن يستمرّ في خلق نفسه، فيما-وراء ما قد صيّر عليه نفسَه، فيما-وراء ما قد صارهُ فعلاً. إنّ عليه أن يستمرّ، بلا نهاية، في مجاوزة ما قد حقّقَه. إنّ مفهوم الإنسان-الأعلى إذن يعبّر عن عدم رضاً، متعذّر التّجاوز، عن ما تمّ بلوغُه. إنّه يعبّر عن نوستالجيا هي من صميم ماهية الكائن الإنساني. ولا أبعد من ذلك عن الفكر الوضعي والعنصريّ.

لكن ينبغي مع ذلك الإقرار: إنّ نيتشه مؤلِّفٌ يستسلم عن طيب خاطرٍ لغواية بعض الصيغِ أو الفِكَر، بل إنّ ما ينساقُ إليه أحياناً هو قسوة تلك الصيغ والعبارات، [أو] بريقها القاهر، [أو] قوّة استفزازها اللا-أخلاقي أو ضدّ-الأخلاقي، [أو] تحدّيها الملحد. إنّه يمنح نفسَه متعةَ استعمال مثل تلك الصيغ، متحلّلاً من مسؤولية ما قد تؤوّل إليه، ممّا قد يعطي كتاباته معنىً مغايراً لما كتبه هوَ. وها مثالٌ آخر: إرادة القوّة، - وهو المفهوم الذي سنعود إليه لاحقاً-. لقد أُوِّلت هذه العبارة بوصفها دعوةً إلى أن نتقوّى أكثر فأكثر، فجُعلت مبرّراً للّجوء إلى أيّ وسيلة كانت، إلى أيّ سلاح كان، حتّى صارت القوّة هي القيمة العليا. وليس هذا قطعاً ما أراد نيتشه قولَه، غير أنّه كان يلجأ، كمؤلّف، إلى كلّ شيء في سبيل الغواية. إنّه ليس مثل كييركِغور المحصّن من الغواية.

أشهر أعمال نيتشه، **هكذا تكلّم زارادشت**، هو من النّاحية

الشعريّة أقوى أعماله وأجملها. ففيه يتوسّل بلغةٍ شبه نبويّة. وقد كتبه إبّان السّنوات التي كان فيها المرض قد تمكّن منه، تلك السّنوات التي كانت تتعاقب عليه فيها فترات يأسٍ عميق مع لحظات ابتهاجٍ استثنائية. إنّه عمل ديونيزوسيّ[1]، تملأه لحظات ارتفاع ولحظات انخفاض، تشهد على عصرٍ كان فيه يصطدمُ بوعي النّاس وحياتهم، فينطلق بحماسةٍ نحو بهجة الاتّحاد - أو، على العكس من ذلك، يراكم تجارب الهزيمة، والإخفاق، أمام استحالة تحقيق التجاوز الذي لا حدّ له، ذاك التّجاوز الذي كان يظنّ أنّ عبره يمكن أن يصير الإنسانُ حقاً إنساناً.

على أنّ الغواية الشّعرية التي لم يتردّد نيتشه في التّوسّل بها، لا تغيّر شيئاً من واقع أنّ **إرادة الحقيقة** كانت شغفاً يفترسه. لكن بالنّسبة إليه، كما بالنّسبة إلى كييركيغور، فإنّ الحقيقةَ التي ينبغي إنقاذُها وإصلاحُها، تقع فيما وراء مفهوم الحقيقة الموضوعية التي يعرفها البحث العلميّ. وليس معنى ذلك أنّهما يريدان إنكارَ أو التقليل من شأن الحقيقة الموضوعية أو العقلانية للعلوم. ولكنّ تلك الحقيقة (أي العلمية الموضوعية)، في نظر نيتشه، تتوقّفُ على مقدّماتها المنطقية، ولا تشكّل كلَّ الحقيقة. أمّا الحقيقة الفلسفية فتنشدُ شيئاً فيما-وراءَ تلك الحقيقة السطحية البسيطة. لقد شدّد نيتشه على أهميّة **التأويل**، وهذا أحد الأسباب التي تفسّرُ التأثير الذي ما يزال يمارسه حتّى يومنا هذا. وقد بلغ الأمر، في أيّامنا هذه، حدّ القول إنّه ليس ثمّة أيّ حقيقةٍ، وإنّما فقط تأويلات، وتأويلات تأويلات، إلى ما لا نهاية.

---

(١) نسبةً إلى الإله ديونيزوس.

وعليه، بتنا نسمع من يقول إنّ ثمّة سذاجةً في كلّ محاولةٍ ترمي إلى شرح نصٍّ، في كلّ محاولةٍ تسعى إلى أن تبلغ مقصود الكاتب. إذ ليس ثمّة، في الواقع، أيّ نصّ أصل، بالمعنى الحرفيّ للكلمة، بله أن يكون ثمّةَ معنىً أصل. لم يكن نيتشه يفكّر كذلك، لكنّه قطعاً أحد أكثر من ساهم من المؤلّفين في تطوّر هذه النّزعة. بالنّسبة إليه، كلّ معرفةٍ هي تأويلٌ للكينونة من طرف ذاتٍ حيّةٍ تسعى إلى أن تعرِف.

لا يمكن للحقيقة إذن أن تقوم كشيءٍ متماسكٍ ومستقلّ عن الذّات. إنّها أصلاً تأويل. في نظريّته التّأويلية عن الحقيقة، عبّر نيتشه عن هذا الشّك العميق، الذي ظلّ مغروزاً كإبرةٍ في قلبِ العقلِ السّاعي إلى الحقيقة. وبالتّالي لقد اصطدم بحدٍّ متعذّر التّجاوز بالنّسبة إلى الوعي، وعاش في الآن نفسه الضّرورة الوجودية المتمثّلة في الذّهاب أبعدَ.

إنّنا لا نُلفي الحقيقة قطُّ جَليَّةً أمامنا. وإنّما نجتهد في سبيل الإمساك بها كما هي، وبالتّالي، في استقلالٍ عن أنفسنا. لكن، ورغم كلّ شيء، تظلّ ثمّةَ علاقةٌ قائمةٌ بين الحقيقةِ موضوعِ المعرفة، والذّات السّاعية إلى أن تعرف. وإنّ خاصية هذه العلاقة بين ذاتٍ وبين الحقيقة التي تُعطى لها، هي نفسها (أي هذه العلاقة) عنصرٌ مقوّمٌ من عناصر الحقيقة التي تسعى إليها (أي الذّات). نتيجةً لذلك يصير كلّ تأويلٍ موضوعياً وذاتياً في آن؛ لا وجود لموضوعية مطلقة، موضوعية يمكن العثور عليها خارج الذّات وفي استقلالٍ تامّ عنها. لا يمكن أن يتعلّق الأمر إذن إلا بموضوعية مُوَسَّطة médiatisée، موضوعية مطبوعةٍ بحياة قائلها، ومرتبطة بذاتيّته. ونستعيد هنا الذاتية التي كنّا قد رأينا دلالتها عند كييركِغور بخصوص التّجربة الدّينية. بيد أنّ المسألة هنا، مع نيتشه، تتعلّق بالحقيقة الفلسفية نفسها، كما هي،

أي كما يمكن إدراكُها في معزلٍ عن كلّ إيمانٍ - أو بالأحرى: كما هي، في استحالة بلوغها أبداً.

على أنّه لا ينبغي الاعتقاد في أنّ نيتشه يثير الذاتية رغبةً في أن يصير أقلّ صرامةً بخصوص مسألة الحقيقة. ذاك أنّ الكثير من معاصرينا، بباعثٍ من شدّة الكسل أو كثرة الالتزامات التي تمنعهم من البحث فعلياً عن الحقيقة الموضوعية، يستندون إلى نيتشه في دفاعهم عن أنّ توافق الذّات والموضوع كافيان لتشكيل الحقيقة. كلاّ. إذا ما كان نيتشه قد بلوَر هذه النّظرية، فإنّما فعل ذلك لأنّه، على خلاف ما يعتقَدُ، كان يتبنّى فكرةً عن الحقيقة أكثر صرامةً وأشدّ عمقاً من أولئك الذين يكتفون بالمعطى الموضوعي.

لقد كان إذن الشّغف بالحقيقة هو دافع نيتشه إلى أن يتساءل: كيف تتشكّلُ الحقيقة؟ كيف لنا أن نبلُغها؟ وحين ننخرط في المسار، نكتشف أنّه يستحيل امتلاكُها تمامّ الامتلاك. فنستعيد إذّاك موضوعةَ المُجاوزة. إنّ تقصّي الحقيقة مهمّةٌ لا نهاية لها، إنّها تتطلّب جوعاً للحقيقة لا يشبع ولا يكلّ، والحقيقةُ نفسُها تحيا في فعل المجاوزة، مجاوزة كلّ حقيقة مزعومة.

وإزّاء هجوم نيتشه على العقلانية والعقل، ينبغي أن نفهم أنّ هجومه ذاك هو نفسه هجومٌ باسم **العقل**، باسم عقلٍ أعمق. فالأمرُ لا يتعلّقُ بتبنّي موقفٍ أكثر نزقاً، أي السير عكس معايير العقل، وإنّما يتعلّقُ بمجاوزة العقل بواسطة العقل. إنّ مقتضيات الحقيقة نفسِها تفرض واجب تجاوز شروط العقلانية. إنّ تصوّراً كهذا للحقيقة ينطوي على قطيعةٍ، إنّه يقطع مع ما هو معطىً هكذا، بشكلٍ جاهزٍ، كظاهرة. إنّ من يريد الاقتراب من الحقيقة لا يمكن أن يبحث عنها إلا عبر جهدٍ «متعالٍ transcendant».

قد نظنُّ أنّ نيتشه، الذي ما انفكّ يلحّ على مسألة الحدود والقطائع التي لا مفرّ منها، ضمن الوعي والعقل، أثناء السّعي البشريّ إلى الحقيقة، قد تجنّب كلَّ نظرية شاملة. ومع ذلك، قد بلورَ رؤية شاملة عن الحياة، ميتافيزيقا للعالم، وفي نهاية المطاف ميتافيزيقا للكينونة نفسها. وهنا تحديداً أين ينبغي أن نتحدّث عن **إرادة القوّة**.

إنّ «إرادة القوّة» من العبارات التي اتّخذت عند، عامّة المتلقّين، دلالةً محدّدة ومحدودة، ولا نملك إلا أن نأسف لذلك.

منذ فجر تاريخ الفلسفة حاول المفكّرون تبيان ما العالم: ماء، هواء، متضاداتٌ، أعدادٌ، ثمّ في وقت لاحق: قانون، أو حياة، أو إرادة. لقد تحفّظ نيتشه من مثل هذه التأويلات - ومع ذلك ارتكب هو أيضاً تأويلاً شاملاً: العالمُ حياةٌ، والحياةُ إرادة قوّة - العالم إذن، بكلّ ما يتضمّنه، ليس إلا إرادةَ قوّة. وهذا الأمر لا يشمل العالم فحسب - ولكن حتّى الكينونة. ما معنى هذه العبارة؟ بدءاً، هي لا تحملُ المعنى الإنسانيّ المباشر، ولا المعنى البيولوجي. فهو نفسه يقول إنّ الأمر يتعلّق بمفهوم «لا خلفية محدّدة له» (unergründlich). إنّه يشير، بحسب الملابسات، إلى أشياء مختلفة، بل وحتّى متناقضة. أحد تلك المعاني: إرادة التعاظم، أن نصير أكثر ممّا نحن عليه، أن نصارع فننتصر؛ لكنّه يشير أيضاً إلى: إرادة الانتصار على الذّات، إرادة التجريب، إرادة البحث. ومن جهة أخرى فإنّ إرادة القوّة تدفع إلى المخاطرة، إلى مجابهة الأخطار؛ إنّها تنزع إلى إيجاز الحياة، لأنّ ما تبحث عنه ليس بالضّرورة الديمومةَ، وإنّما بالأحرى اللحظة الرّاهنة (أو الأبدية). إنّ بوسع إرادة القوّة - عبر الانتصار على الذّات- أن تحمل الفرح إلى من يعرف كيف يقرّ

بالضرورة ويتقبّلها. وعليه فإنّ إرادة القوّة، بحسب نيتشه، تجعل الحياة في مرتبة ثانية قياساً إلى شيء آخر، لدرجة أنّه بالإمكان التّخلّي عنها (أي عن الحياة) في سبيل الكينونة الفعليّة. يُنظر إلى إرادة القوّة دائماً «كأُفق»، وهي ما يؤوّل، في كلّ مرّة، العالَمَ المعطى لنا. وحين تتوسّع ميتافيزيقا إرادة القوّة حتّى تغطيَ الكينونة في ذاتها، يصير آنذاك كلّ شيءٍ علامةً، وكأنّما هو موضوع تأويل: بعدد لا نهائيّ من الدّلالات.

نرى إذن: إنّ إرادة القوّة هذه أبعد ما تكون من أن تحوز دوماً المعنى نفسَه. ذاك أنّ «القوّة» تبقى لفظاً مُبهماً، ولا تكون عند نيتشه مرتبطةً دائماً بقيمة. وليس بوسعنا أن نماهيها بغرائز تثيرُ شعوراً بالقوّة. وذاك ما يجتهد نيتشه في تأكيده في صيغ عديدة.

وانطلاقاً من ذلك نجد أنفسنا، مرّةً أخرى، أمام عدد كبير من أشكال سوء الفهم، فيفرض اختيار الكلمات والأمثلة نفسه بشكلٍ مستمر. إنّ «إرادة القوّة» يمكن أن تستخدمَ حجّةً للمرافعة عن الصراع والوسائل التي يفرضُها. ومن جهةٍ أخرى، إن فُهمت فهماً سطحياً، فيمكن لميتافيزيقا إرادة القوّة أن تتشابه علينا مع إحدى الميتافيزيقات الوثوقية القديمة، تلك الميتافيزيقات التي يحسب المؤلّف فيها أنّه يعرفُ معرفةً تامّة ما العالم في كليّته، أو ما الكينونة بما هي كينونة.

لكن بعد كلّ ما رأيناه بخصوص نيتشه، فمن المؤكّد أنّه كان يقصد قولَ شيء آخر. كان يعلم أنّ خلف كلّ ما يجري تظلُّ إرادة القوّة، في العمق، مجهولةً: أن نسمّيها لا يعني أنّنا عرفناها. هو يدرك أنّه لم يكتشف تفسيراً للكينونة، وأنّه لا يعمل إلا على مواصلة البحث «عن الشّيء الذي فيه يتعرّف على نفسه كلّ ما يتعلّق به». ينبغي أن نضيف أنّه، بحسب نظريته، فإنّ فكر هذه الميتافيزيقا هو

نفسه فعلُ إرادة قوّة - بحيث أنّنا نشهد [فيه] انفتاح فضاء السؤال الفلسفي انفتاحاً لا حدّ له. ومع ذلك فإنّنا نظلُ قطعاً في مقام المحايثة، إذ إنّ كلّ تعالٍ مرفوض.

هكذا تجري الأمور دوماً مع نيتشه: إنّه لا يضع مذهباً، يخضع له هو نفسه. وحدود ميتافيزيقاه، ميتافيزيقا إرادة القوّة، يكتشفها بنفسه، في الأدوات التي يتوسّل بها - ومثلُ ذلك، حين يجعل هذه الميتافيزيقا على طرفَي نقيض مع الفكرة عن حياته، ويربطها بمذهب **العود الأبديّ**.

يظلّ من الممكن دائماً استخدام نيتشه أو استغلاله، ذكرُ عبارته هاته أو تلك، أو فقرته هاته أو تلك، ثمّ القول: هوذا فكرُ نيتشه، هذا ما كان يعتقدُه. لكنّنا بعد ذلك نقع على مقاطع يقول فيها، بوضوحٍ، عكس ما ادّعيناه سابقاً، لدرجة أنّنا قد ننعته بالاستهتار. والتّفسير الوحيد لهذه الوضعية المحقّقة، هو أنّ لا شيء من كلامه صحيحٌ بذاته. لا شيء ممّا يقوله ينبغي أن يُفهم بشكلٍ معزول وثابت؛ وإنّما له وظيفةٌ دينامية ينبغي أن يضطلع بها ضمن سياقٍ معيّن. وسيكون صحيحاً أو خطأً بحسب تمكّن القارئ من أن ينجز، بنفسه، العلاقة التي تربطه بسياقه. مثال على ذلك: لقد حارب نيتشه **المسيحية** بشدّة قصوى، لدرجة أن ثمّة من اعتبره **عدوّ المسيح**[1]. لقد كان يعتبر المسيحية اختراعاً اخترعه الضّعفاء، مديحاً للجبن، للانهزام، للمعاناة وللموت، في حين أنّ ما ينبغي القيام به، في نظره، هو تنمية إرادة القوّة. بالنّسبة إلى نيتشه فإنّ الإنسان الذي تلهمه إرادةُ القوّة، يشهد تعاظم حريّته، واعتداده بنفسه. إنّه يدعو إلى

---

(١) بالمعنى الديني، عدو المسيح أو المسيح الدجّال، الشخصية التي يعتقد أنّها ستظهر في «آخر» الزمان وتتشابه مع شخصية المسيح.

ما يصبو إلى العظمة، وإلى النّبل، إلى ما -في الإنسانِ- يرفض التنازلات المريحة من أجل حياةٍ متوافقة والقناعات الصغرى. إنّ نيتشه يدمّر، إن جاز التّعبير، [تصوّر] المسيح المصلوب، الذي هو بالنّسبة إليه رمزٌ لكلّ ما يبغضه في الكائن البشريّ: الضعف، والخنوع، والقول: «لتكُن مشيئَتُك»، باعتباره تنحيةً لإرادة الإنسان - في حين أنّ على هذا الإنسان أن يفرض إرادته على العالم، اللهم إلا إذا كان يقبل ضرورةَ العالم، على شاكلة الرّواقيّين، وبكامل السرّور.

على أنّنا، من جهةٍ أخرى، نعثر عند نيتشه على مقاطع مفعمةٍ بالتّقدير لشخص المسيح، مقاطع يحتفي فيها بالشّفقة والرّقة والنّعومة والخنوع والحبّ. ليس الضّعف عنده دوماً نقيضاً لإرادة القوّة. لا بل يبدو أحياناً -في حالات قصوى- أنّ إرادة القوّة تتقاطع مع أقصى درجات الضّعف، خاصة حين لا يكون هذا الضّعف ثمرة الجبن، وإنّما فعلاً إرادياً متعمّداً. نرى إذن: إنّ نيتشه يظلّ مؤلّفاً شديد الإبهام، مؤلّفاً نستطيع أن نختلف فيه متراشقين بالاقتباسات، من دون أن يكون لذلك معنىً فعليّ.

«لتكن مشيئتك»: هي ذي عبارةٌ قد تنطوي على تنحٍ واستقالةٍ خالصين، ولا شيء يكرهه نيتشه أكثر من كرهه ذلك. ومع ذلك، فإنّنا نعثر في أعماله، في غير ما موضعٍ، على موضوعة **تقبّل المصير** الرّواقية، أي الانقياد للضّرورة التي يفرضها المصير، تلك الضّرورة التي لا نملك إزاءها شيئاً. هل من سبيل إذن لكي نعقد مصالحةً بين الموقفين؟ بالنّسبة إلى نيتشه، المسألةُ مسألةُ مستويات. إذا ما أنا خضعتُ جُبناً فإنّ مستوايَ يكون أدنى من مستوى إنسانٍ؛ لكن إذا ما خضعتُ، على طريقة الرّواقيّين، بباعثٍ من استقلالٍ باطنيّ، إذّاك يكون خضوعي عظمةً.

ربّما كان نيتشه يريد، عبر الـ amor fati، اقتراح مجاوزةٍ داخل المجاوزة نفسها. ربّما كان يريد مجاوزة الفكرة الإنسانية، المفرطة في إنسانيّتها، عن التقدّم، أي فكرة وجود غايةٍ ينبغي بلوغها في المستقبل. وما يقدّمُه ليس مذهباً بقدر ما هو تفكيرٌ قادرٌ على أن يقويَ فينا الشّجاعة الجوهرية التي بواسطتها تتأكّد الحريّةُ بذاتها وتتجاوز ذاتها. وإنّ تجاوزاً كهذا يمكن أن يعبّر عن نفسه بأشكال متباينةٍ كلّ التباين، بل وحتّى متناقضة.

وفي الواقع: إنّنا نجد لدى نيتشه نظريةً في العالم بوصفه محايثةً خالصة، محايثةً تُقصى كلّ تعالٍ.

«إنّ الإله قد مات». ذلكم هو الخبر الذي يعلنُه نيتشه. والبشر الآن، وإن كانوا في أشدّ ضيقٍ -وهم فعلاً في أشدّ ضيق- لا يستطيعون اللّجوء إلى الإله، لا ليبحثوا عنده عن تفسير ولا ليلتمسوا عنده معنىً. إنّ الكائن البشريّ مجبرٌ الآن على أن يعتمد على نفسه دون سواها، من دون أيّ رجاء (أو على الأقلّ من دون أيّ رجاء مبرّر)؛ وأن يبقي إرادة القوّة، في نفسه، قويّةً متيقّظةً. لطالما أُوّلت هذه الكلمات باعتبارها تحدّياً بروميثيوسياً، باعتبارها طموحَ إنسان أراد في حقيقة الأمر، عبر قناع «الإنسان الأعلى»، أن يصير الإله.

بيد أنّ ما من أحدٍ يعكف على قراءة نيتشه إلا وتتملّكه انطباعاتٌ مغايرةٌ تماماً. إنّ موت الإله، **غيابَه**، في متن نيتشه يملك **حضوراً** أقوى من ذاك الذي يملكه في عديد الثيوديسيات[1]. يتعلّق الأمر بغيابٍ مضاعفٍ إلى ما لا نهاية، غيابٍ لا يكفّ عن استفزاز الإنسان، وحثّه على أن يجد له، بطريقة مؤلمة وبطولية، إجاباتٍ

---

(١) ثيوديسيا théodicée، فرع من اللاهوت يهتم بدراسة معضلة الشرّ في ظلّ الإقرار بوجود الإله.

متجدّدة على الدّوام، إجاباتٍ بواسطتها يستطيع أن يتعالى على نفسه. وكأنّما المحايثة ليست في ذاتها سوى رفضٍ للتعالي، وكأنّما نيتشه يكتب جمله في حضرة الإله الغائبِ، وربّما يكتبها لأجله وحدَه، لأجل الإله الذي مات؛ وإنّ المجاوزة، بواسطة إرادة القوّة، تحدث كلّ مرّةٍ في «فضاء» التعالي الذي تنكِرُه.

إنّ موضوعة مجاوزة الذّات تقتضي أنّ في قلب الفكر النيتشوي ثمّة **تجربة الصيرورة الجوهرية**. كلّ شيء صيرورة. لكن ينبغي أن نخلق مصالحةً بين التّاريخ، الذي ما ينفكّ يخلق الجديدَ، وبين فكرة الـ amor fati السّاكنة. ونعثر لدى نيتشه على مقاطع مذهلة عن الصّمت الأبديّ أو الأبديّة السّاكنة. والتّجربتان معاً (تجربة الصيرورة وتجربة السّكون الأبديّ) لا تطاقان حين يعيشهما الإنسانُ في حدودهما المتطرّفة. إنّنا، نحنُ الكائناتِ البشرية، نجد راحتنا في صيرورة موهنة (مخفّفة)، وفي أبديّة قابلةٍ للاختراق، أبديّةٍ يمكن أن تنفذ عبرها بعض الزمانية. غير أنّ نيتشه يذهب في الاتّجاهين معاً حتّى مداهما الأقصى الذي لا يطاق. والحال أنّه كان قد عاش في سيلز-ماريا تجربةً غريبة: كانت ثمّة صخرةٌ غريبةٌ، وأمامها أتاهُ حدس **العود الأبديّ**. لقد سبق أن عرفنا هذه الموضوعة عند اليونان القدماء، وكان نيتشه يعرفها حقّ المعرفة: «الحَوْلُ الأكبر»، ما لا ينفكّ يتكرّر دورياً. لكنّه في سيلز-ماريا أدركته فجأةً تجربةُ ما يعنيه ذلك على المستوى المعيش.

وكان ذلك بالنّسبة إليه حدثاً مزلزلاً. انهار باكياً، يرجّ كيانه إحساس لا يدري هل هو أقصى الألم، أم قمّةُ الفرح، أم أعمق درجات السّكينة. لقد ألفى نفسَه في حالٍ حيثُ الوجدانُ الذي يتغذّى من الصيرورة الزمانية، وحسّ العمق الدّائم المتجذّر في الأبدية، قد

انحلّت جميعاً بغتةً ويشكلٍ عجيب لتنصهرَ في وحدةٍ. إنّ العود الأبديّ يُحدث في الوعي تلاقياً بين كلّ ما يجري وما ينفك يغذّي حياتنا النوستالجية، وبين ما يسكنُ متجمّداً في ضربٍ من العظمة الرّائعة، التأمليّة. وإنّها لتجربةٌ ممتنعةٌ على الوصف.

إنّ نيتشه، مفكّر المستحيل عند حدود الإنسان القصوى، لا يسهل تثبيته أو استيقافه. وثمّة شيء رفضه طيلة حياته: ما كان يسمّيه **روحَ الثقل**. فكذلك كان يصف موقف أولئك الذين يتقيّدون بقواعد سلوك صارمة، ومبادئ دقيقة، أو حتّى معارف مزعومة. أولئك الذين لا يُخضعون شيئاً للمساءلة، وكلّ ما يعتقدون أنّهم يعرفونَه، يعتبرونه الحقيقةَ الوحيدةَ، حقيقة يماثلون بينها وبين التملّك. فيكون مآلهم أن تثقل أرواحهم تحت وطأة الأملاك والأمتعة - خاصةً حيث يكون من الأَوْلى أن لا نملك شيئاً، أن نكون مسافرين بلا أمتعة، قادرين على أن نهزم بخفّتنا كلّ ما من شأنه أن يستعبد الرّوح والحريّة. يرفض نيتشه بالتّالي روح الثقل ويدعو الإنسان **إلى الرّقص**.

إنّ موضوعة الرّقص هذه بالغةُ الأهميّة بالنّسبة إلى نيتشه. فالرّقص هو الذي يعيدنا إلى موضوعة القوى الديونيزوسية التي ننساها بتأثيرٍ من الأشكال الأبولونية[1] للعقلانية. إنّ الرّقص يعيدنا إلى العمق الديونيزوسي للوجود، إلى ما أضعناه بسبب **سقراط**.

إنّ سقراط، بحسب نيتشه، الذي بلورَ فينا العقلانية ووضوح الفكر الأبولوني، هو من جعلنا نفقد الحسّ الديونيزوسي العميق، ذاك الحس الذي كان ما يزال حاضراً في الفلاسفة ما قبل

---

(١) نسبةً إلى الإله أبولو، ويجعل نيتشه روحه، روح النّظام والأعداد والعقلانية، على طرفي نقيض من روح الإله ديونيزوس، روح الفرح والرّقص والحماسة.

السقراطيّين. إنّ روح الرّقص روحٌ خفيف، روح ينضو عن نفسه كلّ ما من شأنه أن يثقل كاهله عبثاً. إنّه يصنع، بكلّ خطوةٍ يخطوها، اللحظة الرّاهنة. ونستعيد هنا شيئاً كان يسمّى عند كييركِغور اللحظةَ الرّاهنة، والذي يتوافق وفكر الحداثة، مثلما يتوافق وكلّ التيار الوجوديّ. إنّ مفهوم الوجود، أي تلك النقطة التي عند كييركِغور تنبثق منها الحريّة، تعظّمُ اللّحظة، بمعنى ما، في مقابل الكلّ. وشأنه شأن كييركِغور، لم يكن نيتشه مفكرَ الكلّ؛ لا بل بالعكس، لقد كان يعمل على تفجير كلّ وحدةٍ كليّة، لكي يثبت اللّحظة الخلاقة، تلك اللّحظة التي منها تنبثق الخفّة. إنّ الصيرورة الرّاقصة ضمن العود الأبديّ، مرتبطةٌ بمجاوزةٍ مستمرّة، وهي ما يجعل الأفق يشفُّ عن شيء أبديّ، شيء يتجلّى في خفّة الرّقص، وفي الـ amor fati. وهذا هو نيتشه.

للأسف، إلى جانب نيتشه الحيّ، الذي كان من المفروض أن تصيبنا دعوتُه كمهمازٍ لا مثيل له، تشكّلَ نيتشه آخر، نيتشه أسطوري. أسطورةٌ نيتشه نفسه لم يحمِ نفسه منها بما يكفي. وهذا ما يجعل العديد من النّاس يدّعون انتماءهم إليه، وهم في الحقيقة يقعون على طرفَي نقيض مع ما كان يصبو إليه حقاً.

بعد كييركِغور ونيتشه

يمثّل كييركِغور ونيتشه بعض السمات المشتركة المتوازية. أولاً -وهو ما يشدّد عليه ياسبرز- لا هذا ولا ذاك يمكن أن يكون له أتباع. بالطّبع يُتحدّثُ عادةً عن بعض المفكّرين بوصفهم «كييركِغوريّين» أو «نتشويّين»؛ مثلاً كارل بارت يُنظر إليه باعتباره كان في مرحلة أولى من عمره مفكّراً كييركِغورياً. يكدّ الدّارسون في سبيل إيجاد بعض أشكال الترابط بين الفيلسوفين وبين مفكّرين لاحقين عليهما. بيد أنّ الطّريقة التي مارسا بها الفلسفة، بحيث انخرطا بكامل حياتهما في مغامرتهما الفكرية، هي شيءٌ لا يمكن أن يُتعلّم أو يحاكى. وكلاهما قد أنهى حياته في جوٍ من الفشل التّام. في فكرهما، كان وجودهما هو ما راهنا به.

غير أنّنا ينبغي أن نقحم هنا، وعلى الفور، تقييداً على ما قلناه. لا ينبغي أن نفهم، عطفاً على ما أسلفناه، أنّ الفلاسفة السابقين على نيتشه وكييركِغور قد بلوروا فلسفاتهم في استقلالٍ تامٍّ عن حيواتهم، بحيث ظلّت حيواتهم منعزلةً لا تُمسّ. ليس ذلك ما أردتُ قولَه. إنّ كلّ تفكير فلسفيّ إلا ويُشركَ معه وجودَ المتفلسف - لكن مع ذلك، لا يتمّ الأمر على النّحو الذي شهدناه مع كييركِغور ونيتشه. ولابد أنّ هذا الاختلاف يجد تفسره في العصر الذي عاشا

فيه والعالم المحيط بهما. في عصر كييركِغور ونيتشه، لم يكن العالم المحيط، قادراً على أن يدعم شخصاً يغامرُ في مشروعٍ طموح ويمنحَه الأمان اللازم، حتّى حين يكشف الفكرُ عن نفسه كاملَ الكشفِ، ولا يكون المفكّرُ بعدُ قادراً على أن يتحمّل بنفسه مجازفة محاولته. لكي نفهم الأمر بشكلٍ تقابلي، لنحاول أن نفكر في «الشكّ» الديكارتي «المغالي» قبل أن يصل إلى يقينه الأوّل: cogito ergo sum. لقد كان ما فعله ديكارت، قطعاً، يمثلّ أيضاً طموحاً جريئاً قياساً إلى العالم الذي كان يعيش فيه. غير أنّ ديكارت كان يعيش في سياقٍ مستقرّ، سياقٍ لم يخضع بعد للمساءلة في عمقه، سياقٍ كان ما يزال كلّ واحد فيه يعتقد أنّه في موضعه. لم يكن يُخشى من الغرق، مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى كييركِغور ونيتشه. فقد استشعر هذان الفيلسوفان ما كان يتهدّد أوروبا، قبل يصيبها فترتجّ حتّى أسسِها. بقرنَي استشعارهِ أحسَّ كلّ واحد منهما اقتراب كارثة كانت ما تزال متواريةً. ومع ذلك، لم يؤثرا سلامتهما الشّخصية، وإنّما طرحا أسئلةً جذرية، وواصلا تفكيرهما حتّى النّهاية، حتّى مداه الأقصى، وأعلنا بوضوحٍ تحفظاتهما. وضّح كييركِغور، وهو المسيحي، أنّ من المستحيل أن يعيش المرء من دون أن يكون مسيحياً، وفي الآن نفسه يستحيل أن يكون مسيحياً. أمّا نيتشه فقد أمسك بالجذر الحيّ، أمسك بأصل الفكر، أصل الدّهشة، أصل الذّهول، أصل المسؤولية المطلقة، بوصفه إرادة القوّة - وفي الآن نفسه رضيَ بمصير مطلق، بعودٍ أبديّ، وخضع له، حتّى وإن كان «الإله قد مات». كلاهما قادَه فكرُه إلى المستحيل. ولا هذا ولا ذاك -بحسب ياسبرز- يمكن أن يشكّل نموذجاً يُحتذى. إنّهما يوجّهان إلينا نداءً فلسفياً؛ لكن من العبث أن

نحاكيهما. لن يكون بقدورنا أن نصوغ مقولةً عقليّة عامّة عن مفكّرين من أمثال نيتشه وكييركِغور. لكن، في الآن نفسه، ليس بوسعنا أن نتفلسف ضاربين صفحاً عن ندائهما، وكأنّما هو لم يكن. إن تظاهرنا بأنّنا لم نسمع الصّيحة، فسنتيه في وضعيّة مضلّلة. فكأنّما نحن نواصل التفلسف صامتين عن شيءٍ واقعيّ يتطلّب منّا أن نفكّر فيه. لقد عاش ذانك الفيلسوفان، وفكّرا، وكتبا؛ الجرح قد وقع. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنّ بعدهما صارت المهمّة الفلسفية تفرض على كلّ واحدٍ الذّهاب إلى أقصى مدى ممكن، مثلما فعلا هما، وأن يجد السبّل التي تجعله يعبر بهما، ويواصل طريقَه أبعد.

بعبارةٍ أوضح: لم يعد بإمكان أيّ فكرٍ معاصر تجنّب المرور عبر **العدمية** أو **المستحيل الفلسفي**. ويستحيل أن نقف عند منتصف الطّريق. إنّ هذين الفيلسوفين إذن ليسا نماذج تُحاكى، وإنّما نداءاتٌ ينبغي التقاطُها، أو بالأحرى هما مطالبٌ ينبغي الاضطلاع بها. ولهذا بعد كييركِغور ونيتشه، صار ضربٌ من الحريّة -الذي لا يعني فقط ملكة اتّخاذ القرار، وإنّما إمكان المعرفة والتّعالي- ضرورياً ضرورةً مطلقةً لكلّ تفكير فلسفي. أعتقد أنّنا نفرط في التّساهل، حين نستقرّ، بدافعٍ من الرّضا أو جرعةٍ من الكسل، في ضربٍ من التشاؤم العضال بخصوص عالمنا الغربيّ، عالمنا الذي صار ينظر إليه باعتباره خلواً من كلّ معنى وقيمة. ممّا يجعلنا في وضع مريح، إذ نعتبر أنفسنا أعلى من الآخرين. لا أحد فكّر في هذا الوضع بحماسة وجذريّة أكثر ممّا فعل نيتشه وكييركِغور، كلّ منهما على طريقته، وإنّ إدانتهما لعالمنا تبدو منقطعة النّظير. لكن عبثاً تكرارُ ما فعلاه. إنّ ما يهمّ هو أن نفهمه، أن نأخذه على محمل الجدّ، وأن نمضي أبعد منه؛ أن نرى هل من الممكن أن نمضي أبعد. لكي نرسّخ حريّة الإنسان فيما

وراء عمليات الفضح، والتعرية، التي اضطلع بها كييركِغور ونيتشه، علينا أن نقتحم العدمية، أن نعبرها ونتجاوزها.

من وجهة نظر دينية، نلفي أنفسنا، مع نيتشه وكييركِغور، أمام تجسّدين متناقضين. كييركِغور مسيحي يعيش إيمانَه يأساً، ونيتشه شاعر الإنسان الأعلى والإله الذي مات. بيد أنّ هذه العبارات قابلة لأن تُعكس. حين يبيّن كييركِغور أنّ من المستحيل أن يكون المرء مسيحياً صادقاً، فإنّه، في الواقع، يقصي المسيحية التي نعيشها. وعند نيتشه، الذي يوجّه فكره المتعالي شطرَ الفراغ والغياب اللذين خلّفهما موت الإله، نستشعرُ نفحة النوستالجيا الدّينية الأعمق، سواء كانت في شكل ثورةٍ، أو تقبّل للمصير amor fati. وهذا يعني أنّ كلّ من أراد اليوم أن يكون متديّنا، **حقّ التديّن**، ينبغي أن يمرّ ممّا هو غير مقبول، ومن ثمّ يتجاوزُه. لم يعد من الممكن أن نقبل العالم، والشّرط الإنسانيّ، كما هما ضمن إطار الأديان الموجودة، وكأنّما الأمر يتعلّق بمجرّد الخضوع إلى جملة من القواعد المحدّدة تحديداً دقيقاً. ولم تعد، بعد نيتشه وكييركِغارد، صالحةً تلك الحجّةُ التي يتحجّج بها العديد من رجال الدين: لا يمكن أن نعيش بدون إله، وأنّ كلّ شيء يكون أفضل في ظلّ وجود الإله. ذاك أنّ الدّين لم يعد يقبل أن يكون مسألة توافقٍ مع وضعٍ مريح؛ وإنّما على العكس من ذلك قد صار اليومَ يتطلّبُ المستحيلَ، المستحيل الذي لن يستطيع أحدٌ بلوغه.

إيدموند هوسرل

(١٨٥٩-١٩٣٨)

بعد نيتشه وكيبركِغور تطوّر الفكر الفلسفي في اتّجاهات ثلاثة أساسية. أحد هذه الاتّجاهات هو **الظاهراتية** (الفينومينولوجية) التي كان المبادر إليها الفيلسوف الألماني إيدموند هوسرل. والاتّجاه الثّاني، **فلسفة الوجود أو الوجودية**. أمّا الثالث، الذي لن نشير إلا إلى بدايته، فليس فلسفة بالمعنى الحرفيّ للكلمة، وإنّما هو ينقسم ويتشعّب وفق مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانيّة.

عبر فلسفته الظّاهراتية مارس هوسرل تأثيراً حاسماً في مختلف فروع البحث المعاصر. ويلزمنا أيضاً أن نتحدّث عن مختلف مراحل حياته ونُموضِعَها قياساً إلى الأحداث التّاريخية الكبرى في زمنه.

وُلد هوسرل سنة ١٨٥٩، أي في النصف الثاني من القرن التّاسع عشر، بمدينة مهرن Mähren، لعائلة من التّجار اليهود. درس الفلك والرّياضيات والفيزياء، واهتمّ في المقام الأوّل بالمنطق. وكانت أولى تأمّلاته ذات طبيعةٍ علمية، وعلى وجه التّخصيص ذات صبغةٍ مجرّدة. وقد أثّر فيه الفيلسوف الفرنسي فرانز برونتانو تأثيراً بليغاً؛ إذ

بلورَ بشكلٍ حاسمٍ بعض موضوعاته، التي ستسهمُ في بناء ما سيصير لاحقاً يسمّى الظاهراتية.

تحوّل هوسرل في سن السّابعة والعشرين إلى الدّيانة المسيحية، لكن من دون أن يخلّف ذلك كبير أثرٍ في أعماله. وجدير بالذّكر، مع ذلك، أنّ من أخذوا، بعد موته، على عاتقهم مهمّة فحص متنه الكثيف ونشر أعماله غير المنشورة قيد حياته، كانوا بالأساس كاثوليكيّين، بل وحتّى رهباناً. وكانت مدينة لوفان (بلجيكا) في المقام الأوّل هي الموضع الذي دُرست فيه أعماله وحُفظت وطُوّرَت. تزوّج هوسرل بيهوديّة بدّلت هي أيضاً دينها. وكان في الخمسين من عمره حين اندلعت الحرب العالمية الثانية. كان له من الأبناء ثلاثة: بنتٌ، وولدان. الولدان شاركا في الحرب وقُتل منهما واحدٌ. أمّا البنت فصارت ممرّضةً. وفي ذلك العصر كان هوسرل مفعماً بالتّقدير لكلّ ما هو بروسيّ[1]، وشأنه شأن العديد من يهود ذاك الزّمن، كان وطنياً متعصّباً. سنةَ ١٩١٦ صارَ أستاذاً بجامعة فرايبورغ، حيث سيصير مارتن هايدغر بعد ذلك بفترة زمنية قصيرة زميلَه.

وفي يناير من سنة ١٩٣٣، تمكّن هتلر من السّلطة. فمُنع اليهود من دخول المباني الجامعية والمكتبات. ينبغي أن نحاول تمثّل الوضع: لقد ألفى هوسرل نفسه ممنوعاً من دخول مكتبة الجامعة، في حين صار هايدغر عميد الكليّة المواليَ للنّظامِ الجديد. وتحت تسيير هايدغر الذي كان زميله، وبدرجةٍ ما تلميذَه المدين له بالكثير، سيفصل من مجلس الأساتذة. ولاحقاً، بفضل بعض حُماتِه، تحسّن وضعه نسبياً. بقي هوسرل في ألمانيا رافضاً الهجرة. لكنّه، وكما قال

(١) المقاطعة الألمانية التي صارت لاحقاً تسمّى بروسيا الشّرقية.

بنفسه، ضرب حول نفسه جداراً من العزلة الرّوحية. وانبرى، أكثر من أيّ وقتٍ مضى، إلى الدّفاع عن «العقلانية»، كما يفهمها، ضدَّ النّزعات اللا-عقلانية التي انطلقت من عقالها إبّان حكم الحزب القومي-الاشتراكي (الحزب النّازي) ثمّ ما لبثت أن تسيّدت السّاحة. توفي سنة ١٩٣٨ عن سنّ التاسعة والسّبعين، أي قبل الحرب العالمية الثانية.

بدأ هوسرل بفحص علم الحساب والمنطق، فحصاً بمعنى النقد الفلسفي. نشر الجزئين الأوّلين من أبحاثه المنطقية Logische Untersuchungen سنتي ١٩٠٠-١٩٠١، وفي سنة ١٩٠٧ ظهرت دروسه الخمسة في فكرة الظاهراتية Die Idee der Phänomenologie. ثمّ سنة ١٩٢٩ نشر المحاضرات التي كان قد ألقاها بجامعة السوربون بعنوان التأمّلات الدّيكارتية. وسنة ١٩٣٥، ثلاث سنوات قبل وفاته، نشر كتابه المشهور اختصاراً بأزمة العلوم الأوروبية Krisis der europaischen Wissenschaften.

وقد شهد هوسرل قيد حياته انتشاراً واسعاً للمدرسة التي أسّسها بنفسه، نقصد الظاهراتية. وقد انتابه هو نفسه الشّعور بأنّ هذه الكلمة (ظاهراتية/ فينومينولوجيا) يُشتطُّ في استعمالها للإشارة إلى أشياء مختلفة فيما بينها تمام الاختلاف، ولعلّ ذلك هو السّبب في أنّه ظلّ غير راضٍ رغم ما حصده من نجاح. ونهاية حياته غمره شعور عميق بالعزلة وسوء الفهم. بيد أنّ أكثر ما آلمه قطعاً، هو البعد الذي ضرب أوتاده شيئاً فشيئاً بينه وبين هايدغر. وعبر دهشته استطاع هوسرل من أن يجد صلةَ انتسابٍ قديمة بينه وبين كانط وديكارت.

كانت نقطةُ انطلاق ديكارت هي التّساؤل: أنّى لنا أن نثق في شيءٍ ما، إذا ما كنّا نملك كلّ أسباب الشكّ فيه؟ أين يجد يقيننا

أسسه؟ إنّ دهشته أمام اليقين أدّت به إلى الشكّ في كلّ شيء، سعياً إلى إيجاد أسس اليقين نفسه.

أمّا دهشة كانط فكانت منصبّةً على وجود العلم. ما الذي يجعل العلم موجوداً وممكناً، في حين أنّه ليس ثمّة في التّجربة شيء ضروريّ وصالحٌ كونياً؟ كيف يحدث أن تكون لنا علومٌ إمبريقية، تعلنُ عن أشياء ضرورية وصالحة كونياً؟

ثمّ أتى هوسرل يتساءل: كيف يمكننا أن نكون متيقّنين عموماً؟ بعبارة أخرى: أيّ علاقة تربطُ الوعيَ بالعالم؟

نقطة انطلاقه هي يقيننا البدئي في أنّنا هنا، والعالمُ حولنا. وهنا مثار دهشته. ومن دون أن نلجأ فوراً إلى لغة هوسرل، لنحاول أن نعيش باطنياً تجربة دهشته الأولى. لقد درس الرياضيات والمنطق؛ ويعرف ماذا يعني اليقين في حالته الخالصة، ذاك أنّ ليس ثمّة من مجال يكاد ينعدم فيه الشّكّ كمجال المنطق والرياضيات: إنّها بمثابة زبدة اليقين. وهذا اليقين المباشر أدهش هوسرل.

كان تصوّر كانط يزعجه، لأنّ في فلسفته كانت إشكالية اليقين مثقلةً بعناصر تبدو له زائدةً عن الحاجة، من قبيل الشيء في ذاته، الذي لا ينتمي إلى اليقين المباشر الذي نحوزه عن العالم - أو أيضاً مفهوم **القبلي**، تلك البنية السابقة على كلّ تجربة، والتي لا نملك بخصوصها أيّ يقين. الأحرى أن ننطلق من اليقين، ننطلق منه في طابعه الفوريّ المباشر.

ذلكم هو منطلقه. ومنه خاض المعركة ودافع عن موقفه في اتّجاهات ثلاثة.

أوّلاً، **حارب التحليل النّفسيّ والاستبطان**. فهو لا يريد، بأيّ شكلٍ من الأشكال، أن يقع خلطٌ بينه وبين أولئك الذّين يدّعون أنّهم

يستطيعون الوصول إلى أساس اليقين في وصفهم لحالات الوعي الباطنية. يؤكّد مُلحّاً -وبجدارةٍ في نظرنا- أنّ الحالات النّفسية التي في إمكاننا ملاحظتُها، عبر الاستبطان مثلاً، هي بالنّسبة إلينا أشياءٌ، مثلها مثل أشياء العالم الخارجيّ؛ هي قطعاً أشياء نفسية، لكنّ ذلك لا يمنع أنّها تظلُّ أشياء. وفي هذا الجانب، ما يزال وفياً لكانط، لأنّ بالنّسبة إلى كانط أيضاً كلّ ما يمكننا أن نصفه في وعينا هو أصلاً وعيٌ مموضَعٌ objectivée. وفي جميع الأحوال هو ليس **قبلياً**. لا يريد هوسرل أن يكون من أولئك الذين يكتفون بالوصف الاستبطاني للجهاز النّفسي، والذين ينتهي بهم المطاف إلى الضياع في الذاتية، أي في ضربٍ من الإمبريقية. ثمّ ما يلبثون أن يصلوا، شأن الإمبريقية الإنجليزية، إلى المثالية. ولنتذكّر هاهنا حالة بركلي. لا يريد هوسرل أن يرتبط بأيّ موضعةٍ للوعي، وبصفة عامّة لا يريد أن يربطه شيءٌ بعلم النّفس. ما يبحث عنه يشترط فيه أن يكون فورياً مباشراً وأصيلاً.

بعد ذلك، ينتقل إلى التّرافع ضدّ ديكارت، وإن كان يمحضه تقديراً كبيراً - ويكفي لكي ندرك ذلك تذكّرُ **التأمّلات الديكارتية**. يعيب على الطريقة الدّيكارتية قَطْعَها منذ البداية، وبطريقة تجريدية، **الكوجيطو** عن كلّ ما تبقّى، لدرجة أنّه يصير لزاماً القيام بالتفافةٍ كبرى، التفافة نمرّ فيها عبر الكمال الإلهي، إذا ما أردنا أن نستعيد عالم الأشياء. والحال أنّ **الكوجيطو المُعاش** لا يكون قطُّ منعزلاً، فهو لا يستمدّ واقعيّته إلاّ من حيث دلالته على «**الأنا أفكّر**» **ego cogito cogitatum**. ممّا يعني أنّ ثمّة دائماً ذاتاً («أنا»)، تفكّرُ في شيءٍ ما، تفكّر في موضوعٍ. وذلك ما يُعاشُ، في الفكر، فوراً وعلى نحوٍ أصيل. وتلكم هي البداهة التي يسعى هوسرل إلى أن يؤسّس

عليها يقينَه: ما يفكّر فيه الفكرُ على نحوٍ أصيل، لن يعمد إلى بنائه، وإنّما سيكتفي **بوصفه**.

وأخيراً يرافع ضدّ كانط والكانطية، تحديداً لكي يحول دون أن تأتيَ عناصر غامضة فتعتّم على المعيش المباشر. وقد سبق أن أسلفنا بأنّه يرفض الثنائية الكانطية «الظّاهرة-الشّيء في ذاته»، باعتبارها شيئاً مبنياً على نحوٍ **قبْليّ**. إنّ تصوّر كانط الذي مفاده أنّ لا معرفةَ ممكنة إلا بالظّواهر، يؤول حسب هوسرل إلى ضربٍ من النزعة النّسبية التي لا تستجيب إلى ضرورة وجود أساسٍ مطلقٍ لليقين. لا شيء يقدر أن يجعل هوسرل يحيد عن هذه الغائية الفلسفية. إنّه يسعى - على ديدن أغلب الفلاسفة العظام - أن يؤسّس أخيراً **الفلسفة الحقّ**، أي **اليقين**. ولا يقبل بأقلّ من ذلك.

لنحاول تلخيص مذهبه. يبدأ باستكشافٍ للوعي. لماذا؟ لأنّ كلّ ما هو معطىً للوعي لا يمكن إدراكه إلا عبر **بناء المعنى** بواسطة الوعي نفسه. وبناء المعنى هذا يتنوّع بحسب **مدار** (جهة) الشيء الذي يقصده الوعي. على الفيلسوف أن يقصد، ليس الأشياء في العالم، وإنّما **الشّكل الذي تعطى لنا به الأشياء**، أي الأشياء بما هي **ظواهر**. ولهذا اختار هوسرل لتعيين فلسفته لفظَ **ظاهراتية** .phénoménologie

سيمكّن منهجُ الاختزال من «تعليق العالم (وضعه بين قوسين)». وينصرف نظرُ الفيلسوف إلى الوعي، الذي فيه يتشكّلُ المعنى، أيّاً كان. وفي تحليلاته يفضّل هوسرل أخذ أمثلته من مجال الإدراك لأنّ، بالنّسبة إليه، أوّل بناء للمعنى، بخصوص العالم المحيط بنا، يتمّ عبر الإدراك.

لكن حين يرجع النظرُ إلى الذات، لا يكفي إذّاك وصفُ نشاط

الوعي؛ وإنّما ينبغي إبراز ماهية الإدراك، أو التذكّر، أو التخيّل، إلخ. ومن ثمَّ تبيان كيف يتشكّلُ **الموضوع القصديُّ الموافقُ** (بعبارة أخرى شكل **الإضافة**[1] **التي يتّخذها في الوعي**). وفقط حين نتمّكن من أن نوضّح نشاطات الوعي بواسطة عملية تأمّلية، سنقدر أن نفهم كيف نصير إلى عملية الموضعة objectivation المناسبة.

لقد انتقل هوسرل من بناء موضوعاتٍ رياضية إلى فحص موضوعاتٍ منطقية (logische untersuchungen)، لكي يصل بعد ذلك إلى تحليل بناء الأشياء، ومن ثمَّ البنيات [العقلية] العليا التي نميّزُ في كنفها بين مستوياتٍ عديدة من المعنى.

إنّ شعارهُ الشّهير: «لنقصِد الأشياء في ذاتها؟»، ليس قطعاً دعوةً إلى واقعية ساذجة. إنّما يعني أنّه لا بدّ لنا من أن نمسك بماهية الوعي، إن نحن أردنا أن نفهم كيف «يصير أيّ موجودٍ، كيفما كان، قابلاً لأن يُدرَك من طرف **الوعي القصديّ**».

في عمله المتأخّر الموسوم بأزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية، يتناول هوسرل كموضوعٍ التّاريخَ الأوروبيّ، محاولاً توضيح الأزمة التي تعيشها أوروبا. في نظره، قد سمح هذا التّاريخ بسيادة العقل، وبالتّالي يعتبرها فرعاً من التقليد العقلاني في مجمله، سعياً إلى بلوغ الفلسفة الكونية الوحيدة. ويرى هوسرل، أنّه مع ذلك دخلت العلوم كلّها، بشكلٍ غامض، في أزمة. وهذه الأزمة لا تخصّ البتّة نجاح العلوم المتخصّصة، وإنّما الدّلالة الفلسفية للحقيقة المشتركة التي هي أساسُ تلك العلوم. إنّ من المثير للإعجاب كمّ التحذيرات التي نعاينها بينما نقرأ نصوص هوسرل: لا ينبغي أن نظنّ

---

(١) الإضافة هنا بالمعنى المنطقي، وهي نوع من التّقابل بين شيئين يتلازمان بواسطة رابطة ما، كاليمين يتحدّد بالإضافة إلى الشّمال، والأبوّة بالإضافة إلى البنوّة).

أنّ. . . ، ليس هذا هو النّحو الذي ينبغي فهمي وفقه. . . ، إلخ. إنّه مشغول على الدّوام، إن جاز التّعبير، بتحديد «المكان» الذي فيه تتبلور أفكارُه، كي يرسمَ حدوده ضدّ النّزعات السكولوجية والديكارتية والكانطية.

ما الظاهِراتية إذن؟ داخل هذا المفهوم يكمنُ لبس بين المنهج والمذهب.

هل يتعلّق الأمر بمنهجٍ، أي طريقة لمباشرة المشكلات، أو بمذهبٍ نسقيّ؟ إنّ هوسرلياً حقّاً سيرفض تحديداً هذه الازدواجية، لأنّ بالنّسبة إليه المنهجُ نفسهُ هو المذهب. المنهج والمذهب ليسا إلا شيئاً واحداً، فاليقين يتأسّس على فعل المنهج نفسه أثناء اشتغاله. والمنهج الظاهراتي هو تحديداً ليس طريقاً يقود إلى مذهب؛ ويرتفع إلى مصاف المذهب لأنّه ينجز فعل اليقين القصديّ الأوّل.

لكن هنا يُطرح السّؤال: ألا يؤدّي هذا التّماهي بين المنهج والمذهب عند هوسرل إلى جعل الكثير من مفاهيمه غير مفهومة؟ إنّ الكثير من القرّاء الذين يعتقدون أنّهم قد فهموا هوسرل، أو الذين يتحدّثون بلغته، يقعون ربّما في فخ استخدام الكلمات بمعناها التقليديّ أحياناً وباللّغة الهوسرلية أحياناً أخرى. مثلاً: كلمة «ظاهرة (فينومين)» - كما سبق أن رأينا عند كانط - تشير إلى «ما يظهر»، وليس الشّيء في ذاته. والحال أنّ المنهج عند هوسرل يسعى إلى أن تكون الظّاهرةُ **إضافةً** فعليّةً للوعي، بحيث تنعدم أيّ ثنائيّة. في غياب الثّنائية: الظاهرة-الشّيء في ذاته، يصير «للظّاهرة» معنى مختلف تماماً.

كثير من المفاهيم ينبغي، على هذا النّحو، نقلها من معناها

التقليدي، وإنّه لمن الصّعب التفكير فيها بوضوحٍ ضمن حقلِ تفكير يقصي الثنائيه.

بوسعنا أن نتساءل هل تمكّن هوسرل فعلاً من تجاوز الثنائيات التقليدية من قبيل: الواقعية-المثالية، أو الواقعية-الاسمانية، أو العقلانية-التجريبية، مثلما كان يؤكّد ويتمنّى، سعياً إلى أن يبلغ عمقاً أوسَع، أم أنّه، بخلطه المنهجَ بالمذهب، لم يعمل إلا على محو تلك الثنائيات.

ينتابنا الانطباع أنّ هوسرل يمارس نوعاً من التقشّف المنهجي، فيقصي الكثير من المصطلحات، من قبيل الشيء في ذاته والقبليّ. يسعى جهدَه إلى أن يأخذ بعين الاختبار، حصراً، التجربة المباشرة للوعي. يرفض أن «يبني»، لا يريد إلا أن يصف. وهذا تحديداً ما يرفضه في كانط: طريقته في بناء التجربة اعتماداً على المقولات، على جهاز معرفة بأكمله، في حين أنّ هوسرل لا يريد إلا أن يصف الشّكل الذي تُعطانا المظاهرُ عليه.

قد نعتقد أنّ الأمر يتعلّق بوصف تلك الطّاولة؛ لكن الأمر على خلاف ذلك تماماً. إنّ ما يريد هوسرل وصفه هو ظاهريّةُ الطاولة، هو معطى الظّاهرة، هو الشّكل الذي تقتحم به الطّاولةُ مجال تجربتي. إنّ مهمّة الظاهراتية هي أن تحلّل فعل الوعي الذي تُعطانا وفقَه ظاهرةٌ من الظّواهر. يتعلّق الأمر إذن بضربٍ من الوصف التأمّلي.

ونفهم الآن لما كان هوسرل يحرص على أن يدافع عن نفسه ضدّ الاستبطان، ذاك أنّ الوصف التأمّليّ والاستبطان قد يميلان إلى الاختلاط. إنّ ما يبحث عنه هوسرل هو تحليل مباشرٌ، تأمّلٌ وصفيّ للظّاهرة-بما-هي-معيشٌ-في-التّجربة.

الاختزال الظاهراتيّ، وهو الاسم الذي أطلقه هوسرل بنفسه

على منهجه، يقوم على أن يبدأ الباحث الظاهراتي بالتحرّر من الأطروحة الجوهرية بالنّسبة إلى كلّ تجربة، وذلك عبر تحوّلٍ منهجي. وهذه الأطروحة الجوهرية التي ينبغي أن يتحرّر منها، هي واقعُ (أو واقعية) العالَم. كلّ تجربة طبيعية إلا وتقتضي مباشرةً الفرضيةَ التي تعتبر أنّ ثمّة واقعاً شاملاً - هو بمثابة الإثبات بالنّسبة إلى العالم الموجود والواقعيّ.

على أنّ الظاهراتيَّ لا ينوي البتّة الاعتراض على هذه الدعوى - الاعتراض الذي من شأنه أن يوقعه في مثالية خالصة (مثالية ترى أنّ العالم لا يمكن أن يوجد إلا في الوعي.) وإنّما كلّ ما يريده هو تعليقها (أي الدعوى)، وضعها «بين قوسين». - بما أنّ حريّته المطلقة تسمح له بأن يفعل ذلك في أي وقت؛ وبالتّالي، من دون أن ينكر الدعوى، فإنه يلقي بها «خارج» الظّواهر، بحيث لا يعود لها أيّ دورٍ ضمن التّحليل الذي ينوي القيام به. الظاهراتيُّ إذن لا ينكر وجود العالم ولا يشكّك فيه، وإنّما فقط يمتنع عن إصدار أيّ حكم بخصوص واقعيته. وحين تعلّقُ «الدعوى» هكذا، تعلّقُ معها كلّ علوم الطّبيعة، قياساً إلى كون هذه العلوم تدّعي قول شيءٍ صادقٍ بخصوص واقعية هذا العالم.

ما يبقى إذن ويفلت من عملية الاختزال الظاهراتية، هو الوعي، الذي يعتبر مبدئياً منطقة خاصّة من الكينونة، ويمكن أن يصير ميداناً لعلم جديد - ألا وهو علم الفينومينولوجا (الظاهراتية). وهذه المنطقة من الكينونة يُمكننا، ربّما، أن نبيّنها بواسطة صورةٍ. لنأخذ ورقةً: على إحدى صفحتَيها توجد ظواهر التجربة، وعلى الصفحة الأخرى ما يحدث في الوعي. نحن ميّالون إلى أن ننظرَ في هذه الصّفحة أو تلك. لكن بالنّسبة إلى المنهج الظاهراتي الهوسرلي،

يتعلّقُ الأمر، بمعنى ما، بما يحدث داخل الورقة، أي **مُعطى** الظّواهر نفسِه، **نشاط** الوعي الذي بفضله يصير هذا المُعطى ممكناً.

يعني المنهج الاختزالي، في مذهب هوسرل، عودةَ الوعي إلى ذاته، ليس باعتباره جوهراً ثابتاً، وإنّما باعتباره قصديّة مانحةً للمعنى ومقوّمةً للأشياء. المذهل هنا، هو أنّ بداهة الوعي القصدي هي ما يشكّلُ لُغزاً - والذي سيظلُّ، في رأيي، كذلك.

ستعمل الظاهراتية إذن على تحليل نشاط الوعي القصديّ. والسّمة الجوهرية في الوعي، هي أنّه يتوجّه **نحو الخارج**، نحو الموضوع (الموضوع بما هو **إضافةٌ** فعلية للوعيّ، وبما هو موجودٌ «أمامَه»). إنّ الوعي «يتعالى» متّجهاً صوبَ موضوعه وينبغي أن يمتلئ بحدس هذا الموضوع. فبوصفه مانحاً للمعنى، يتعيّنُ على الوعي أن يتوجّه نحوَ ما يمكن أن يكمل نشاطَه، أي نحو الموضوع المقصود. وعلى امتداد تاريخ الفلسفة اللاحق، اضطلع الوعي بما هو **قصدية**، بدورٍ حاسمٍ. فبفضل هذا المفهوم استطاع العديد من أهمّ المفكّرين الرّبط بين «الظاهراتية» و«فلسفة الوجود». وأشهرهم **مارتن هايدغر**.

لنحاول الآن ربط المنهج الاختزالي بمذهب القصدية. يسمح الاختزال «بوضع دعوى واقعية العالم بين قوسين» ، مع بقاء الوعي قصدياً. ماذا يعني ذلك؟ يعني ما يأتي: حين يلفي واقعُ الموضوعية الطبيعية نفسَه، ومعه العلاقة العملية بالموضوعات المستعملة التي نستعملها في الحياة، معلّقاً عبر وضعه بين قوسين، إذّاك تصير ممكنةً نظرةٌ أخرى، رؤيةٌ أخرى - وهي تحديداً الرؤية الظاهراتية، المنفتحة على مظهر الظواهر. لعلّ الاختزال الهوسرلي ليس ببعيدٍ عن التبدّل الذي، عند برغسون، يسمح ببلوغ الحدس الخالص حين «ترفّعُ»

الغريزة. بدلاً من أن يتّخذ الوعي ردّ فعلٍ حيوي أو غريزي، يصيرُ قادراً على اتّخاذ رؤيةٍ جديدة.

حين يتهدّدنا حجرٌ بالسّقوط على رأسِنا، نقوم بحركةٍ مباغتةٍ لتجنّبه، من دون أن نتساءلَ عمّا إذا كان الحجرُ يتمتّع حقاً بوجود واقعيّ. لكن حين نحوّل واقعية العالم تلك إلى موضوعةٍ، ثمّ نعلّقها بواسطة المنهج الاختزالي، آنذاك يصير بإمكاننا أن نخوض تجربة موقفٍ ظاهراتي، قريب من الموقف الإسطتيقي: يعيش الوعيُ القصديُّ الظواهرَ بما هي معطاةٌ له، عبرَ منحها معنىً، في ذاتها.

لا يتعلّق الأمر في الحدس الظاهراتي بعبور الأشياء، بمجاوزتها، بإدراكها ضمن تعالٍ. وإنّما المطلق الوحيد الذي يسمح هذا الحدسُ ببلوغه، هو الوعي الظاهراتي نفسه. ذاك أنّه عبر «الاختزال» نكتشف الآتي: نستطيع، طبعاً، أن نضع بين قوسين دعوى واقعية العالم، مع ما تستتبعه من آثار؛ لكنّنا لا نستطيع البتّة أن نضع بين قوسين واقعية الوعي القصديّ. وبالتّالي، فإنّ ما يظهر في الحدس يظلّ دائماً عرضياً، بينما الوعي القصديّ **مطلقٌ**. وهذا الوعي لا ينتظر أن ننشئَه، لا بل بالعكس: إنّه هو ما يُنشئ لنفسه الظّواهرَ، **متضايفاتِه**[1]، عبر منحها معنىً.

ويصف هوسرل عملية إنشاء الظواهر من طرف الوعي القصديّ، بخصوص عملية **الإدراك الحسيّ**.

ليس الشّيءُ المدركُ حسياً هو الموضوع في ذاتِه، ولا هو ذاك الكتاب الموضوع هناك، على سبيل المثال، (والذي ندركه على نحو إمبريقيّ). وإنّما نحنُ نحوز عن الشّيء عدداً من «الملامح[2]»، وهو

---

(١) أي ما يدخل معها في علاقة إضافة، كما بيّنا في هامش سابق.
(٢) جمع ملْمَح، بمعنى بروفايل.

(أي الشّيء) نسقٌ معقّدٌ من التمظهرات المتنوّعة التي ندركها بواسطة الإدراك الـ ـسيّ.

حين نقف أمام موضوعٍ ما، فإنّنا نراه من زاويةٍ معيّنة، ثمّ من زاوية أخرى، فزاويةٍ ثالثة، نراهُ في ضوءٍ ما، ثمّ في ضوءٍ آخرَ، جانبَ هذه البقعةِ اللّونية أو تلك، ومع درجة الانعكاسِ هذه أو تلك، ومن هذا الملْمح أو ذاك - وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الأمر: إنّنا لا نرى قطّ المكعّب كما هو، أي من أوجهه المتساوية كلّها. وبالتّالي، فإنّ ما نراه هو أوجه، ومظاهر وحواف - وإنّ الشّيء المدركَ هو هذا النّسقُ المعقّد لهذه التعدّدية المتّصلة من المظاهر والخطاطات التي تمنحنا إيّاها التّجربةُ الفورية المباشرة. إنّ ما نسمّيه «الشّيء المدرك» ليس إلاّ ما ندركُه. إنّه هذا النّسق المعقّد الذي لا نمسك به أبداً في كليّته، ولكنّه يكمن فعلياً في ما أدركناه حقاً من كلّ هذه التعدّدية. وبحسب هوسرل، من العبث أن نعتقد في وجود شيء حقيقي وواقعي خلف المظاهر. إنّ وجودَ الظاهرةِ هو عينُه تمَظهُرُها، فاللّفظان معاً يقصدان شيئاً واحداً.

ومع ذلك لا تستنفدُ التجربَةُ وجودَ الشّيء. إذ يظلّ ثمّةَ دائماً عددٌ لا نهائيٌّ من الإمكانات الأخرى، من وجهات النّظر المغايرة، زوايا نظر، وأبعاد، وخطاطات. إنّ الشّيء دائماً أغنى وأثرى ممّا ندركهُ عنه في عملية الإدراك، ومع ذلك هو لا يتشكّل إلا في عملية الإدراك تلك. وبما أنّ ثمّة دائماً إمكاناتٌ أخرى، فإنّ الواقع الموضوعي يظلّ دائماً عرضياً: هناك دوماً إمكانٌ لأن لا تتوافق بعض الأبعاد أو بعض الخطاطات. وهنا يلتقي هوسرل مع الفكر العلمي أو فنّ الحداثة، اللّذين يريان بأنّ ليس ثمّة أيّ تماسك مؤكّد. لقد كان العلم في ما مضى من أزمنة يستند إلى اليقين شبه-الأكيد في تماسك العالم. ليس

معنى ذلك أنّه كان يؤمن بامتلاك هذا التماسك، وإنّما كان يعتقد في إمكان بلوغه. والحال أنّنا الآن مع هوسرل نشهد انبثاق فكرٍ يرى أنّ أيّ تقدّم علميّ لا يمكن أن يضمن لنا أنّ في نهاية المطاف ثمّة نظامٌ (كوسموس) فعليّ، أي وحدة متماسكة لكلّ الأبعاد وزوايا النّظر. لا بل إنّ هوسرل يذهب حدَّ الحديث عن إمكانِ لا-عالمٍ.

لنستحضر هاهُنا فنّ الرّسم الذي تطوّر في عصرنا الحاليّ، تلك الرّؤوس والأجساد التي بُترت أعضاؤها وملامحها، ثمّ أعيد تشكيلها اعتباطياً: إنّ ذلك الرّسم يعكس إمكان أقصى درجات اللا-تماسك، أقصى درجات اعتباطية العالم. لقد حدثت هنا ثغرةٌ ذات طبيعةٍ مختلفةٍ تماماً عن تلك التي حدثت في القرن السّادس عشر، أي حين انتقلنا من المنغلق إلى المنفتح. ففي ذاك العصر، لم يعد ثمّة مكانٌ ثابت، بيد أنّ وحدة العالم استمرّت موجودةً كمسلّمةٍ ضمنيّة. أمّا اليوم، فقد صار العلم، والفلسفة، والفنّ، تفتحُ جميعاً السّبل إلى إمكانِ لا-عالمٍ، إمكانِ لا-معنىً.

كان هوسرل يعتبر فلسفته بمثابة «علمٍ صارم». وفي الوقت نفسه يدّعي الامتناع عن أيّ رجوع إلى مفهوم السّببية. إنّ الظاهراتية تأخذ على عاتقها تحليل الوعي، والوعي، بما هو قصدية، لا يقبل أيّ سببية. يحارب هوسرل إذن السيكولوجيا المُمَوضِعة، أي تلك التي تحاول تفسير الوعي بإرجاعه إلى علل خارجية. كما يحارب النزعة السيكولوجية الاستبطانية، التي تسعى إلى اختزال الوعي في تفرّعاته السّببية الباطنية. بالنّسبة إليه، السّببيةُ مقولةٌ لا يمكن أن تنطبق على الوعي.

إنّ هذا الرّفض الجذري لجعل القصدية رهناً للسببية العلمية هو سمةٌ مميّزةٌ للعصر الذي نتحدّث عنه. لكن من جهةٍ أخرى، ثمة هنا

صلة واضحة بين هوسرل ولايبنتز، بين قصديّة الوعي والنّزوع الرّاغب الجوّاني للمونادة - وهوسرل نفسه كثيراً ما أعلن انتماءه إلى لايبنتز.

إنّ مذهباً كهذا، مذهبَ الوعي القصديّ المنطوي على إمكانِ لا-عالمٍ يظلُّ دائماً مهدّداً بالوقوع في نزعة وحدة الذّات، إذ ليس ثمّة وعيٌ وحيدٌ متفرّد. ولهذا لا تنفكُّ مشكلةُ الغير، مشكلة الوعي المغاير، تُطرحُ بحدّةٍ بالغة. في ظلّ سيادة الاختزال الظاهراتي، أيّ وجودٍ يمكن أن يكون **للغير**؟

الغير - أنا غيري - يتشكّلُ في الوعي في تماثلٍ مع الأنا - لكن في الآن نفسه، كغريب عن وعي الأنا. ومن هذا الوضع المتضّاد استلّ هوسرل تصوّرَه عن **التذاوت المتعالي** *intersubjectivité transcendantale*، الذي لن أبسطَه هنا.

لا بدّ أنّ القارئ قد انتبه إلى حقيقة أنّي إذ عرضتُ مذهب هوسرل لم أفلح في أن أبلغ في عرضي نفس درجة الوضوح التي بلغتُها في عرض فلاسفةٍ غيره. هوسرل ليس «مفكريَّ». بالنّسبة إليّ، ثمّة الكثير من التذبذب في بسطِهِ أفكارَه؛ للتعبير عمّا يعرضُه يلجأ فوراً إلى ألفاظٍ عديدة وشديدة التعقيد، فيحدث لي أحياناً أن أتيه فلا أعرف هل أنا أمام ضبابٍ أم أمامَ عمق.

لا بل كان بودّي -بما أنّ هذا الكتاب منذور إلى أن لا يكون شاملاً ومكتملاً - أن أترك هوسرل ببساطةٍ جانباً. لكنّه أمرٌ مستحيل: إنّ تأثيره في الفلسفة المعاصرة، كما في العلوم الإنسانية مؤكّدٌ وعميقٌ. لذا بذلت قصار جهدي. لكنّي حريصةٌ على أن أنّبه القارئ: إنّنا لا نفهم فيلسوفاً - كما أسلفت سابقاً - إلا متى تمكّنا من **التفكير معه**. وهو ما عجزت عنه في هذا الفصل.

لقد أمل هوسرل، عبر ظاهراتيّته، في مجاوزة الازدواجيات الكبرى في الفلسفة: التجريبية والعقلانية، الواقعية والمثالية، الاسمانية والجوهرانية. وأشكّ في أنه قد تمكّن من ذلك: أوَ لم يعمل بالأحرى على حجب تلك الازدواجيات ومحوها؟

لقد كان يدعو إلى «الذّهاب إلى الأشياء ذاتها»؟ ولكن في الآن نفسه، الوعيُ، هو كينونةُ الشّيء بالنّسبة إليّ. كان يدعو إلى «العودة إلى الوعي»؟ لأنّ ظاهرةً ما لا تُعطى إلا عبر القصدية التي تقصدُ ماهيةً، لدرجةِ أنّنا نجد أنفسنا أمام ضربٍ من المثالية المتعالية. وعلاوةً على ذلك، يتفرّقُ الإدراكُ في عددٍ لا نهائيّ من «الملامح» الممكنة، ووحدَهُ مُطلقُ الوعي القصديُّ يصمُد أمام عرضية الأشياء. وأخيراً يبلورُ هوسرل ضرباً من نظرية الأفكار بالمعنى الكانطي، بما أنّ وحدة الموضوع ينبغي أن تكون حدساً استباقياً يقوم به الوعي - متروكة كمُهمّةٍ (*aufgegeben*) وليست معطاةً (*nicht gegeben*) كما هو الشّأن عند كانط.

إلى ذلك تنضاف حقيقةُ أنّ مختلف تأويلات وشروح تلاميذ هوسرل الأشدّ وفاءً تختلف فيما بينها. كلّ واحدٍ منهم لديه هوسرله الخاصّ، لدرجة أنّ الظاهراتية الهوسرلية تبدو كأنّما انحلّت في عددٍ من البروفيلات الفلسفية المختلفة - وفق عمليّة شبيهةٍ بتلك التي تخضع لها، بحسبه، «الأشياءُ» في الإدراك.

ومع ذلك: يبدو هوسرل حاضراً في كلّ مكان. لربّما حتّى أنّ إبهامه قد ضاعف تأثير عمله. لقد مارس تأثيراً حاسماً في هايدغر وفي سارتر، مثلما أثّر في العديد من الفلاسفة المعاصرين ممّن يستحيل حتّى تخيّل أبحاثهم من دونه، وخاصّة في مجال الإسطتيقا، على سبيل المثال البولندي يونغردن Jngarden. لقد جدّد هوسرل لغة

الفلسفة - ليس بالضّرورة إلى الأفضل، إذ بينما يجتهد في سبيل بلوغ الفوريّ المباشر، صار أشدّ تعقيداً، وأقلّ وضوحاً، وأقلّ قابلية لأن يفهم عموماً. ومع ذلك، فإنّ المشكلات الجديدة التي طرحها، أو التي عرف كيف يعيد بعثها بطريقة جديدة، قد حرّكت في الفلاسفة، بعدَه، دهشات عميقةً ومنتجةً، والمشكلات التي انبثقت عنها تحتلُ مكانةً مركزيةً في أعمالهم. لكن لم تكن الفلسفة والعلوم الإنسانية المجالات الوحيدة التي أثّرت فيها طريقةُ طرحه للأسئلة، وإنّما أيضاً الفنَّ المعاصر. والحقُّ يقال، قد نتساءَل هل يتعلّق الأمر فعلاً بتأثيرٍ- أم أنّه، كما أميل إلى أن أعتقد، تغيير عميقٌ طال طريقة التفكير، فحرّك في آنٍ الظاهراتية الهوسرلية و«الفنّ الحديث».

مثلاً: حين نزور معرضاً استعادياً لبيكاسو تُعرض فيه أعمالٌ تنتمي إلى كلّ الحقب، ينتابنا الانطباعُ بأنّ في كلّ حقبةٍ، بل في كلّ لوحةٍ، يجتهد بيكاسو في أن يرسم تبعاً لأوامر باطنية. إنّه يرفض أن تفرض عليه المشكلاتُ من الخارج. «الأمرُ» في كلّ مرّة جديدٌ واعتباطيّ، ومهمّة الرّسام، هي جعلُه ضرورياً عبر إنجازِ عمله الفنيّ ذاك. وهذه الطّريقة في بلورة الضّروريّ انطلاقاً من أمرٍ اعتباطيّ تذكّرني بهوسرل. عملية تكاد تكون خلقاً، فيها يرفض الإنسان استقبال «معطى جاهز»، ويبني نفسه بمفرده، وفيها يكون عليه أن يخلي موضَعه لآخرين. وذلكم هو المشكل الذي يقارعه. لا يعترف بواقعية العالم المحيط به إلا بطريقة مخصوصةٍ جداً، عبر تفكيكه إلى عدد لا نهائيّ من الملامح المتعاقبة، المتشظية، لدرجة أنّه يكون مطالباً في كلّ مرّة بأن يعيد بناءَه وفق أوامره الدّاخلية، من دون أن يتمكّن قطّ من إتمامِه. الكثير من هذه التيمات نجدها في ظاهراتية هوسرل.

مارتن هايدغر

(١٨٨٩-١٩٧٦)

ينحدر هايدغر من ألمانيا الجنوبية، من الغابة السوداء [تحديداً]، وقد ظلّ راسخاً في المنطقة التي وُلد فيها. وقد صار أستاذاً مؤقّتاً في جامعة فريبورغ، حيث كان قد تابع دراستَه، ثمّ صار أستاذاً في الجامعة نفسها بعد فترة قصيرة قضاها في جامعة ماربورغ. وتلك الجامعة نفسُها هي التي تابعت فيها أنا دراستي طيلةَ فصلٍ دراسيّ - فصل دراسي لن أنساهُ ما حييت. كنّا في ربيع سنة ١٩٣٣، وهتلر قد صعد إلى السّلطة لتوّه، وسنواتٍ قليلة بعد ذلك صار هايدغر رئيساً للجامعة - وظيفةٌ شغلها لمدّة سنةٍ تقريباً، ثمّ استقال ولزمَ الصّمتَ سياسياً.

قضى معظم حياته بالغابة السّوداء، فيها كان منزله، فيه كان يستقبل زوارَه. ليس من قبيل الصّدفة إذن أن يحمل أحد كتبه عنوان *holzwege*، وهي كلمةٌ تشير إلى تلك الطّرق التي يشقّها الحطّابون لكي يسقطوا أشجارهم. قد نظنُّ أنّ تلك الطُرق تؤدّي إلى مكانٍ ما - ولكنّها لا تؤدّي إلى أيّ مكانٍ، اللهم إلاّ في أفضل الأحوال إلى فرْجةٍ وسط الغابة clairière - وسنرى أنّ هذه الكلمة "clairière"

(فرجة وسط الغابة/ أو مَضاءة) تمتلك، ضمن لغة هايدغر الشّخصيّة جداً، دلالةً شديدة الخصوصيّة.

كان هايدغر رجلاً قصير القامة، ربعةً وسميناً. وكان يرتدي تقريباً على الدّوام سترةً غريبة التّفصيل، على طراز الجنود أو الكشّافة؛ كانت ثنياتُها العريضة تصعد حتى عنقه، كان يمشي بين النّاس متقمّصاً نوعاً من التّحدّي، من إثبات الذّات ومن التهيّؤ الدّائم للدّفاع، وكأنّما كان يشعر دائماً أنّه على وشك أن يهاجَمَ.

كانت عيناه سوداوين، مهيمنتين وفي اللآن نفسه مليئتين بالرّفض، وكأنّما لم يكن يريد أن يرى العالم المحيط به مغموراً بضوء الشّمس. كان يبدو التّواصل معه صعباً. ومع ذلك كان له تلاميذُ أتباعٌ. مرّةً، في سنة ١٩٥٥، نُظم مؤتمرٌ فلسفيّ دام أسبوعاً، مخصّصٌ لفلسفة هايدغر، فشارك فيه مع مجموعة من تلاميذه الفرنسيّين والألمان. فكان يقف بينهم، بقامته القصيرة، كأنّما محاطاً ببرجٍ يحميه. وبعد أيّام، عيلَ صبرُ المنظّمين فانتفضّوا ضدّ هذه الحراسة اللّصيقة، فاضطرّ هايدغر إلى الخروج من حصنه.

قطعاً لم يكن رجلَ حوارٍ. كان ينسحبُ إلى نفسه، مستغرقاً في حواراتٍ تأمّليّة تتعدّدُ فيها التّكراراتُ، لدرجة أنّ الصيغ التي كان يفضّلها كانت توحي بالانطباع بأنّه أوّل راهبٍ في ديانةٍ جديدة، أو أنّه آخر راهبٍ في ديانةٍ قديمة منسية.

إنّ علاقة هايدغر **باللّغة** علاقةٌ خاصّةٌ جداً، لدرجة أنّ «أفكارَه الأساسية» أو «مذهبَه الأساسَ» لا يمكن أن يحافظا على أصالتهما إلا إن أعيدا **بألفاظِه نفسها**. لقد صاغ كمّاً من الكلمات الجديدة، أو أعاد استعمال كلماتٍ قديمة بطريقةٍ مختلفة عن استعمالِها المتداول، لدرجةٍ يستحيل معها أن نشرحها بإيجاز. المصطلحات التي يستعملها

ممتنعةٌ عن التّرجمة من طرف الآخرين، فهي لا تقبل بأيّ حالٍ من الأحوال أن تُفصل عن الحركة الفلسفية التي تتمّ عبرها وفيها. واستحالة التّرجمة هذه تبرهن لي مرّةً أخرى كم كانَ هايدغر على أهبة الدّفاع: أفكارُه ترفض أن تمسَّ دون دِرعِها اللّفظيّ. وفي العمق، ليس هذا الأمرُ حالةً دفاعية فلسفية (ذاكَ أنّ كلّ فيلسوفٍ يسعى وُسعَ جُهدِه إلى أن يعيد على **نحوٍ مغايرٍ** قولَ ما فَكّر فيه)، إنّها بالأحرى حالة دفاعية شعرية: تلكم في الواقع خصيصةٌ جوهريةٌ في كلّ شعرٍ: أن يكون كذاتِه، ولا يستطيعَ أن يكونَ مغايراً لها - فهو لا ينقاد للتّرجمة ولا إلى الشّرح.

أمّا هايدغر فحرص عديد المرّات على خلق الانطباع بأنّه قد أخرج أفكارَه، بمعنىً ما، من أعماق اللّغة نفسِها، وكأنّما كانت تلك الأفكارُ نائمةً ضمن مفردات اللغة اليونانية أو الألمانية، أو ضمن الاشتقاقات اللّغوية، تنتظرُ من يكشفُها. وإلى ذلك ينضاف الكثيرُ من التّنويعات اللّغوية التي صنعها هذا الفيلسوف العلاّمة، متوسّلاً بسوابق ولواحق لغوية (من قبيل: Bergen, Verbergen, Verborgenheit, Entborgenheit, Unverborgenheit, Verbergun ... إلخ). لكن بوسعنا التّساؤل عمّا إذا لم يكن العكس بالأحرى هو الصّحيح: عمّا إذا كان الفكر الهايدغري يُكرِهُ اللّغة، بدلاً من أن يتركها، كما يدّعي، تتبع طريق انكشافِها بنفسها، وتخضع لأوامر نفسها، تلك الأوامر التي غالباً ما تكون مستبدّةً واعتباطية، وتنقاد لقوّتها الشّعرية الخاصّة. وإنّ تأكيد هايدغر نفسه، على أنّ الإنسان الخالق هو بالضّرورة gewalttätig (شخصٌ «يمارسُ عنفاً»)، يمكن أن يصدق عليه هو أيضاً.

ويمكن أن نقول شيئاً مماثلاً عن أولئك الذين يبدو أنّهم أثّروا فيه

تأثيراً حاسماً: هيجل، وكييركِغور، وهوسرل. حين نقرأ هايدغر، خاصّة حين يتعلّق الأمر بالنّصوص التي يعلّق فيها على مفكّرين آخرين، كانط على سبيل المثال، ينتابنا الانطباع بأنّه لا يعود إلى نصوصهم إلا لكي يفصح عن فكره نفسه - ليس بمعارضتهم، وإنّما بادّعاء اكتشاف معنى في نصوصهم ظلَّ مخبوءاً حتّى ذلك الحين.

وإذا ما كان قد آثر في المقام الأوّل «التعليقَ» على الفلاسفة ما قبل السقراطيّين، فربّما لأنّ تلك الشّذرات القليلة التي لم يخلّفوا وراءهم سواها، تسمح له، على نحوٍ أيسر ممّا تسمح غيرها، بأن يمنحها شعرياً أفكارَه الأساسية الخاصّة.

على أنّ أعمق التأثيرات التي خضع لها، وأكثرها أصالةً، بجانب تأثيرات اليونان، هي تأثير الشّاعرين: هولدرلاين ونيتشه.

لنحاول الآن أن نحدّد فكره انطلاقاً من بعض موضوعات فلسفته.

إنّ الدّافع الأعمق لتفكيره الفلسفيّ، على ما يبدو لي، هو **السعي إلى الأصل(يّ)** (*Ursprünglichkeit*). بعباراتٍ أخرى: إنّ كلّ المشكلات الفلسفية التي نطرحُها، هي في رأيه، مشحونةٌ بالكثير من الافتراضات المسبقة. فهي لا تتعرضُّ قطُّ بما يكفي لعمليّة **كشفٍ وتعرية**. إنّ هايدغر يسعى إلى طرح **السُّؤال الأصل**، أوّلِ الأسئلة، ذاك الذي يتوارى في كلّ الأسئلة الأخرى، وكأنّما قد عرفنا جوابَه. إنّ غير-الحقيقي الذي يتسرّبُ إلى كلّ مكانٍ، هو في نظره ما يبدو بديهياً بنفسه. وهذه الحاجةُ إلى الأصل قد كانت حاضرةً أصلاً لدى هوسرل. لكن مع هوسرل كان الأمر يتعلّقُ بتجربة «الأشياء». إنّ هايدغر لا ينفكّ يطرحُ **سؤال الكينونة**، الذي هو بالنّسبة إليه سؤالُ الأسئلة، أوّل الأسئلة وآخرها.

يتقصّى هايدغر **كينونةَ الكائن**. وذلكم هو السؤال الذي لا ينفكُّ يُستعادُ.

إنّ دهشة هايدغر الفلسفية هي قطعاً أشدّ ما في فكره أصالةً واستعصاءً. يندهش: «لماذا ثمّةُ شيءٌ، وليس لا شيء؟» وهنا، فيما أظنُّ، سمته الجوهرية: إنّ «لماذا» التي يطرحُها لا تقصدُ العدمَ، وإنّما الكينونة. (بوسعنا بهذا الصّدد مقابلتُه ببرغسون، الذي كان يتساءلُ عمّا إذا كان من الممكن التفكير عموماً في العدم، وكيف يمكن ذلك.)

انطلاقاً من تلك الدّهشة وحدها يصير بالإمكان أن نفهم **سؤال كينونة الكائن**. إنّ في هذه «الكينونة» ما يشبه «الحركة» التي بواسطتها يحوز الكائن حضورَه. «الكينونةُ» هنا فعلٌ وليست اسماً (نعتاً).

يقيمُ هايدغر إذن تمييزاً بين «الكائن» و«الكينونة». إنّ «الكائن» يستمدُّ وجودَه من الكينونة، من الكينونة بما هي كائنٌ. ومع ذلك - وهذا أمرٌ حاسمٌ- الكائنُ «يحجُبُ» الكينونة. لنأخذ مثالاً: ها قلمٌ على الطّاولة؛ إنّه من خشب، أصفر اللّون، برأس مذهّب، ويكتب باللّون الأسود. هذا القلمُ كائنٌ، لكن كينونتَه ليست من خشب، ولا هي صفراء أو مذهّبة، ولا يمكننا أن نستخدم كينونته للكتابة. ومن جهة أخرى، فإنّ كينونتَه ليست شيئاً يبقى [ويستمرّ] إذا ما نحنُ طرحنا الخشبَ، اللّونَ الأصفر، الرأسَ المذهّب، الكتابةَ بالأسود. ليست الكينونة هي «ما يبقى». إنّ الكينونة نفسها ستختفي باختفاء كلّ الخواص المحسوسة ومعها وظيفةُ القلم النّفعية، ومع ذلك هي «شيء آخر» غير الخواص والوظيفة. بهذا المعنى، يمكننا أن نقول إنّ خواص الكائن ووظيفَته **يحجبان** كينونته.

ثمّة شيء آخرُ، بحسب هايدغر، يسهم في حجب كينونة الكائن

أو التّعتيم عليها - هي والسؤال المطروح بخصوصها في آنٍ - : إنّها **العادةُ**، وخاصّة العادة «البيّنة بنفسها»، العادة التي لا تستحثُّ أيّ سؤال، التي تقوم على استعمال الكائن استعمالاً يتوافق وفائدتَه (وظيفته النّفعية) - إذن: **عالم التقنية** بأكمله، كما عالم العلوم الدقيقة. فحين تمارس الذّات أنشطةً من هذا القبيل، تضيع في مجهولية ضمير "on" المبنيّ للمجهول وتصير عاجزةً عن أن تطرح بأصالةٍ أسئلة الكينونة والكائن.

والحال أنّه فقط حين نكشف المعنى الحقيقي لهذا السؤال الجوهريّ، يصير تقصّي **الحقيقة** أمراً ممكناً.

ولكي يشرح معنى الحقيقة، لجأ هايدغر إلى الكلمة اليونانية **أليثيا** aletheia: «ما لم يعُد محجوباً». وهو ما يترجمُه، من بين ترجمات عديدة يقدّمها، إلى كلمة Entschleierung («الانكشاف») ويقصد بها انكشافَ الكينونة. بالنّسبة إليه لا تكمن الحقيقة البتّة في انسجامٍ علائقي، وإنّما في «رؤية» للكينونة، تلك الكينونة التي بعدما تكون «محجوبة من طرف الأدوات المتاحة»، تنكشفُ أمام السؤال الجوهريّ (*Urfrage*).

إنّ لمن اللافت للانتباه لدى هايدغر كونُ الموضوعية، المعرفة الموضوعية عامّة، تتّخذ صورة عائقٍ أمام تقصّي الكينونة. بالتّأكيد، قد فكّر الكثير من الصّوفية[1] على نحوٍ مماثل. لنفكّر مثّلاً في القديس يوحنّا الصّليب saint Jean de la Croix الذي كان يقول: «أبعدوا كلّ شيء، لأستطيع أن أرى.» المسألة هي معرفةُ ما يظهرُ إذّاك، فيما وراء الموضوعية، كيكنونةٍ. إزّاء الكينونة صمتت الغالبية العظمى.

---

(١) بالمعنى العامّ، وليس بالمعنى الإسلامي المخصوص.

والمفارقة هي أنّ هايدغر اكتشفَ، فيما وراء الكائن النّفعي الذي يحجبُ الكينونةَ، **اللُّغةَ**، مع ما تنطوي عليه من وفرة في الكلمات وإمكانات في التعبير اللّفظي. إنّ الكينونة، في نظره، تنكشفُ في إمكانات اللّغة - وأريد أن أضيف: في **اللّعب** الممكن بالكلمات.

كان برغسون قد استشعر أنّ ثبات الكلمات إحدى الصعوبات التي تعوق التعبير الفلسفي، لأنّ بالنّسبة إليه، يكمن الأساسيّ كلُّه في الصيرورة السلسة. أمّا هايدغر، بالمقابل، فمفكّرٌ «أرضيٌّ»؛ إذ لا ينفكّ يحفر في الطّبقات الجيولوجية للكلمات. لذا لم أذكر عبثاً «اللعب بالكلمات». إنّ الكلمات بالنّسبة إليه مادة بديلةٌ فعّالةٌ للكينونة. لكن متى ما حلّت الكلمات بدلَ الكينونة، ضاعت المسؤولية.

تتعلّق الدّهشةُ الأصل إذن بكينونة الكائن. غير أنّ كينونة الكائن هذه لا ينبغي السّعي إلى القبض عليها بواسطة استدلال عقليّ، من حيث أنّنا لا نتصوّر التجربة على نفس الشّكل الذي تتصوّرها به العلوم. إنّ الذي لا مندوحة عنه، هو طريقةٌ للإدراك أو «للخضوع للإدراك» تكون «سابقةً» على كلّ حكم. بحيث لا يكون الحكم هو الذي يوصلنا إلى الإدراك، وإنّما بالعكس: انطلاقاً من ذاك النّوع الذي حدّدناه من «الإدراك»، يصير كلّ استدلالٍ عقليّ ممكناً. يتعلّق الأمر إذن بتجربة وجودية: أندهشُ إزاء كينونة الكائن حين يتيقّظُ فيَّ الوجودُ.

فما **الوجود** إذن؟ لقد بسطنا القول فيه بما يكفي في الفصل المخصّص لكييركِغور. والآن نستعيدُه مع هايدغر، وسنعود إليه مرّةً

أخرى مع كارل ياسبرز - ياسبرز وهايدغر مفكّران يرجعان صراحةً إلى هذا المفهوم، وقد بلوَر كلّ منهما «فلسفةَ وجودٍ»، حتّى وإن رفضا أن تلصق بهما تسمية «وجودي».

يشرح هايدغر لفظ «وجود» انطلاقاً من جذر كلمة existere (ek-sistere)، التي تعني «أن تنبثق خارج. . . »

الوجود إذن في المقام الأوّل انتزاعٌ: انتزاعُ ممَّ؟ بالنّسبة إلى هايدغر، انتزاعٌ ممّا يقدّم نفسه كبديهي، من الاعتيادي، من «علاقة النّفعية»، من الرّابط بين الوسائل أو الأدوات وغاياتها، من توافقنا والعالمِ المحيط بنا. الوجودُ ينتزع من العلاقة البيّنة بنفسها، تلك العلاقةَ التي تحجب عنّا سؤالَ كينونة الكائنِ الجوهريَّ. وإذ ينتزع على هذا النّحو، يستحثُّ الوجود لذاته **الإمكان**. بالنّسبة إلى هايدغر، الإمكانُ مقولةٌ حاسمة. الوجود هو ما ينطوي على إمكاناتٍ.

وعليه، فإنّ ما يوجد يحوز إمكانات. ومن بين كلّ هذه الإمكانات التي يحوزها، ثمّة إمكانٌ جوهريّ، إمكانٌ قابلٌ للتحقّق في أيّ وقتٍ، ويغدو في النّهاية يقيناً، ألا وهو إمكان الموت. إنّ من يوجد يكتشف كينونته بوصفه «كائناً للموت» (*Sein zum tode*).

بالنّسبة إلى هايدغر، الموت - ومن المهمّ بمكانٍ أن نفهم هذا - ليس فقط حدثاً يقع في المستقبل، ولا هو شيءٌ يترصّدنا، إنّه ليس في الآتي. **فمن حيث هو إمكانٌ، هوَ منذ البدايةِ مقوّمٌ للموجود** (ذاك الذي يوجد). في واقع الأمر، **الوجود-من-أجل-الموت** هو ما يمنح الموجود إمكاناته. وإلاّ، سينتمي كلّ الانتماء إلى تَقانَة technicité الكائن، بحيث لن يكون ثمّة بالنّسبة إليه إمكاناتٌ ولا وجود.

ولا يتعلّق الأمر بالنّسبة إلى الموجود بالتّفكير في الموت، بقدر ما يتعلّق · بذلك: يتحمّلُ الموجود مسؤوليّة عدمه الخاصّ بوصفه (أي الموجود) كائناً للموت، وينتزع نفسه بالتّالي من التّشابك المبهم لـ«النّفعيات» التي تقوم عليها الحياة اليومية في بعدها المبتذل، ذلك التّشابك الذي تختنق وسطَه الدّهشة إزاء كينونة الكائن.

عبر هذا الانتزاع، لا يكتشف الموجودُ خاصيته «ككائنٍ للموت» فحسب، وإنّما أيضاً، بصفة عامّة، يلفي نفسه ضمن وضعية مميّزة ومحدّدة، في مكانٍ وزمانٍ معيّنين. وهذه الطّريقة في «أن نوجد في. . . » تضطلع بدورٍ هامٍ عند هايدغر. ذاك أنّ الموجود يكتشف أنّه يوجد في عالمٍ (وهو ما يسمّيه هايدغر «الكينونة-في-العالم»)، أنّه دائماً ضمن ملابساتٍ زمانية ومكانية خاصّة جداً، ملابساتٍ لا تجد ما يبرّرها في النّفعية اليومية، ولم يخترها هو. وهذا المعطى الاعتباطي لوضعيةٍ في العالم، يسمّيه هايدغر Geworfenheit (شرطُ ما أُلقيَ بهِ، أنّى كان)؛ ويعبّر بذلك عن حقيقةِ أنّ الوضعيةَ الواقعية التي يلفي فيها الموجود نفسَه هي أساساً وضعية غربة.

عليّ أن أقحم هاهُنا مفهوما مركزياً لدى هايدغر، أقصد مفهوم الدّازاين Dasein. وإنّي لأفعل ذلك مجبرةً، لأنّ هذه الكلمة، الممتنعة على الترجمة، تلعب دوراً حاسماً لدى هايدغر كما لدى ياسبرز، لكن بمعنى مختلفٍ لدى كلّ واحدٍ منهما، معنىً يكاد يكون مناقضاً للمعنى الآخر، وهو ما لا ينفكّ يجرّ العديد من أشكال سوء الفهم.

يصف هايدغر **الدّازاين** بأنّه الكائن الذي عهد إليه **بالدّازاين** في كينونته، أي بما هو الكينونةُ التي يكونُها بوجوده. وإنّ إعادة اللّفظ في العبارة التي من شأنها أن تشرحَه، في حدّ ذاته دالٌّ: يتعلّق الأمر بلحظتين مختلفتين.

عند هايدغر، يكاد يكون الدّازاين مرادفاً لـ«لإنسان»، من حيث أنّ الكلمة تشير إلى الكائن الذي يكتشف أنّه-هنا: في العالم، في مكانٍ، في الوضعية التي ألقيَ به فيها. تلكم هي اللّحظة الأولى، اللّحظة الظاهراتية: لحظةٌ **واصفة**. أمّا اللحظة الثانية، فهي اللّحظة الوجودية: إنّها تستدعي إمكاناً من إمكانات الدّازاين الذي، بما هو «موجودٌ» (وبالتّالي: بما هو حريّةٌ)، ينبغي عليه أن يكون كينونته (الفعليّةَ) (بالتّالي: لديه مهمّة).

إنّ الشّرط الواقعَ (faktizität) **للدّازاين** يتضمّنُ اللّحظتين معاً: إنّه ملقىً به في العالم، وإنّه كائنٌ للموت. وإنّ كينونةَ الدازاين تتكوّنُ منهما معاً، بحيث أنّ بإمكانه أن ينتزع نفسَه ليحصّل بعض الإمكانات. إنّ الوضع الواقعَ (Faktizität) للدّازاين نفسه، إن تمّ الاضطلاع به، هو ما يفتح أمامه إمكانَ الوجود.

ولكي يُضطَلع بالوضع الواقعِ ذاكَ، ينبغي أن يحوز هو نفسه قدراً من «الحضور» في **الدّازاين** نفسِه، إذ لا يكفي أن يكون مجرّد معطى خارجيّ. يبيّنُ هايدغر أنّ حرفَ التّصدير Da يدلّ على انفتاحٍ جوهريّ **للدازاين**: انفتاحٌ على الـ Da الخاصّ به، وفي الآن نفسه انفتاحٌ على **العالم** الذي فيه يكون موجوداً هنا. إنّ الدّازاين يُستضاءُ «ككينونةٍ في العالم»، ليس بفضلِ كائنٍ آخر، وإنّما من حيث هو نفسه «الإضاءة» die lichtung أو «الفُرجة». (وهنا لعبٌ شعريٌّ بالكلمات، مميّزٌ لهايدغر، مع ذاك الوضوح المبهم الغريب الذي هو خاصّتُه).

ينبغي أن نفهم هنا شيئاً بالغ الأهميّة: إنّ الدّازاين بما هو كينونةٌ-في-العالم ليس من جهةٍ أولى معطىً، ومن جهةٍ أخرى حريّةً محدودةً بذاك المعطى، وإنّما هو تملّكٌ للذّاتِ بواسطة الدّازاين بما هو انفتاحٌ على العالم وكينونةٌ-للموت. إنّ من يصيرُ موجوداً عبر

تملّك وضعِه الواقعِ، يصير قادراً على أن «يُعلن» عن كينونة الكائن.

إنّ أوّ[1]، عملٍ ضخمٍ لهايدغر، العمل الذي ظلّ أهمَّ ما كتب رغم كلّ ما صدر بعده من نصوص، هو العمل الموسوم بـ **الكينونة والزّمان**. كيف يربط هايدغر بين هذين اللّفظين؟ بالنّسبة إليه يظلُّ الحديثُ الأساسُ المتعلّقُ بالزّمان، هو **المستقبلُ**. وقد سبق أن رأينا: الكينونة-للموت تنتمي إلى كينونة الدّازاين، وهذا الموت ليس ممكناً إلا في المستقبل. على أنّ هايدغر يضيف فوراً: المستقبلُ لا يشير هنا إلى «حاضرٍ» لم يَصر بعد «واقعاً»، وسيصير كذلك فيما سيأتي، وإنّما يعني بالأحرى die zukunfil (الحدوث) الذي فيه يأتي **الدّازاين إلى ذاته**. من الجوهري إذن هنا أن نفهم على الفور أنّ الزّمان لا يمثّلُ البتّة بالنّسبة إلى هايدغر بُعداً برّانياً فيه «ينمو» الدّازاين (بمعنى ما) ويتنهي إلى «الموت»، وإنّما مكوّناً جوّانياً، بنيةً لكينونة **الدّازاين** نفسها. فعبر «سعيه إلى الأمام» vorlaufen ككينونةٍ-للموت يجد الدّازاين، بما هو كائنٌ، نفسَه عموماً ضمن كينونته، ضمن مستقبله.

وبالمثل يشتغل هايدغر على الماضي الذي يسمّيه Gewesenheit، ممّا يحيل على أنّه «يولد من المستقبل»: إنّ الدّازاين يضطلع عبر وجوده بوضعيه «المُلقى به»، تلك الوضعية التي كانت دائماً وضعيته بما هو كائنٌ في العالم، بحيث أنّ دازاينَهُ المستقبليَّ لا يمكن أن يكون إلا «ما كانَه دائماً»، وبالتّالي «ماضيَه» نفسَه.

يبقى الحاضر، أي الوضعية المميَّزة في كلّ مرّة للـ Da: الوجودُ يدرَك عبر حركة ما ينفتح أمامَه في العالم المحيط به. ونرى، عبر هذه الأمثلة الوجيزة المبسّطة، كيف يجمع هذا الفكر بين المنهج الظاهراتي والتحليل الوجودي. عبر الوجود، ينساق الزّمان والكينونة

بعضهما لبعض، في اللّحظة ذاتها التي يحرّكان فيها بعضهما بعضاً، فينتج عن ذلك ضربٌ من **الأنطولوجيا التأمّلية** التي هي ليست خطاباً في الكينونة، وإنّما تحليلاً لعودة الدّازاين إلى ذاته.

ويلزمني هنا كذلك، كي أُفهم فكر هايدغر، أن أشرح عدداً من المفاهيم الضّرورية، مثل مفهوم Entschlossenheit (عزم/ تصميم) Schuldigkeit (وضعية ملومية/ تأنيب ذات) Sorge (همّ) Furcht (خوف) Angst (قلق)، إلخ. لكنّي ملزمةٌ بترك ذلك. لنحفظ في أذهاننا فقط هذه السّمة الجوهرية: على خلاف ما دأبنا على ملاحظته غالباً في التّقليد الفلسفي، لم يعد جوهر الكينونة هنا، هو **الأبديةُ**، وإنّما **اللحظة**، أي البعد الزّماني الذي يصير فيه الحاضرُ بالفعل حاضراً بالنّسبة إلى موجودٍ.

إنّ الكينونة والزّمان يبدوان متداخلين فيما بينهما، كلّ منهما يحيل إلى الآخر. إنّ الموجود يكتشف معنى كينونته ببسطِ وحدةِ بنيةِ القلقِ في الزّمانية - أو العكس. فتُقصى [تبعاً لذلك] التمثّلات الشّائعة عن المستقبل والحاضر والماضي، من حيث إنّها تنتمي إلى زمانية لا تتمتّع بالأصالة. والماضي والحاضر والمستقبل لا تكون مقبولة ضمن **زمانية فعلية** إلا بمعناها الوجودي. إنّ البعد الأصيل هنا إذن هو المستقبل؛ وبسبب الكينونة-للموت، يُلفي المستقبلُ نفسَه، بما هو مستقبل أصيل، كينونةً ناجزةً. ولربّما اعتُرضَ على هايدغر بالمستقبل غير الناجز، حيث بالإمكان أن يحدث دائماً شيءٌ ما، وهذا الشّيء ينتمي إلى الزّمانية المتّصلة، الزمانية غير الأصيلة والتي لا نهاية لها. بيد أنّ هذا البعدَ الثّاني لا يمكن أن يشتقّ إلا من الأوّل.

ويفسّر هايدغر كيف تتشكّل المفاهيم الزمانية الشائعة والتّقليدية. إنّها تنتمي إلى عالم ضمير "on" المبني للمجهول، الذي هو في

العمق لا أحد، والذي لهذا السبب هو ليس «للموت». ولهذا نستطيع أن نحوز تمثّلاً عن المستقبل غير النّاجز - غير الأصيل، المستقبل المجهول. وإنّ العلوم الدّقيقة تتوسّل تحديداً بهذه الزمانية غير الأصيلة. وبذلك تعمل على حجب الحقيقة بدلاً من كشفها. إنّها تمنع من طرح سؤال كينونة الكائن. بيد أنّ الفلسفة تصير مذنبة، بهذا الصّدد، أكثرَ حين تسعى إلى أن تكون «علمية»، بالمعنى الحرفيّ للكلمة. فهي تذهب حدّ خنق السؤال الذي هو بحصر المعنى السؤال الإنسانيّ، السؤال الذي لا يمكن أن يطرحه إلا الدّازاين بوصفه موجوداً.

إنّ السؤال الجوهري لكينونة الكائن هو، بعبارةٍ أخرى، سؤال الحقيقة، وهو السؤال الذي أراد هايدغر في العمق أن يطرحه. يصوغ بهذا الصدد ثلاثة شروط: صرامة الفكر، قلق العبارة، اقتصاد اللّغة. على أنّ هذه الشّروط ليس لها معنى قابل للتعميم، وفلسفة هايدغر لا تضع معايير موضوعية. وإنما هي تنبع من عمله نفسه.

تقليدياً، لطالما اعتُبر بمثابةِ شرطٍ أساسي وواجبٍ، بالنّسبة إلى كلّ باحث عن الحقيقي، أن يتهيّأ داخلياً لاستقباله عبرَ التجرّد له. فالأمر يتعلّقُ بالتحرّر من الأهواء، والعواطف، والغرائز الذاتية، بحيث نصير أحراراً ومنفتحين أمامَ الموضوعية. وما هذه «الموضوعية»؟ في الغالب الأعمّ - لكن ليس دائماً - تحيلنا الموضوعية إلى حالة الأشياء، مثلما تظهرُ في الواقع **الذي يواجه** من يبحث. لكن ليس دائماً: فقد تحيل الموضوعية كذلك إلى معطيات ماضية، أو أفعال أو أحداث تاريخية، التي كانت على **هذا النحو وليس على نحوٍ مغايرٍ**، والتي ينبغي أن نقرّ بها كما هي - سواء رضيَ الباحثون بذلك أم لم يرضوا. ثمّ هنالك تلك «الموضوعية»

الأخرى التي ترتبط بالأحرى بفهم، بمحاكاة أو «تقليد» ذاتيةٍ أخرى - مثلاً حين يريد باحثٌ ما أن يجد الأسباب التي كانت وراء قرارٍ تاريخي، أن يعيش هو نفسه السيرورة الروحية لشاعرٍ ما، أو الحالة النّفسية لمريضٍ عقليّ: فإنّه يلتمس، بالرّجوع إلى ذاتيته الخاصة، فهمَ ما حدثَ فعلاً. حتّى في المجال الدّيني -وأيضاً الصّوفي- نجد هذا المطلب، نقصد مطلب الصّمت الدّاخلي والتجرّد، بوصفه شرطاً لإلهامٍ متعالٍ. بوسعنا أن نفكّر مثلاً، في **تمارين إغناطيوس**[1] **الرّوحية**، التي كانت تتمثّل في إبقاء الإرادة في وضعٍ أفقيّ مثل كفّتيَ الميزان (في حالة اتزّانهما)، كي تكون الرّوح، وهي في وضع ترقّبٍ، قابلةً للحقيقة وحسّاسة تجاهها.

في الأمثلة السّابقة كلّها تكون الحقيقة «في وضعية مواجهة»، ويكون شرطُ «الموضوعيةِ» و«التجرّدُ» مسؤوليةَ الباحث، الذي عليه أن يصيّر نفسَه قابلاً لأن «يقرأ» هذه الحقيقة، من دون أن يغيّرها أو يعكّرها. يستندُ الباحث إلى «الواقع» المستقلّ عنه، والحقيقةُ التي يسعى إلى التمكّن من صياغتها في نهاية المطاف، ينبغي أن تتوافقَ والتعريف التقليديّ: adequatio intellectus et rei[2].

لكن بالنّسبة إلى هايدغر فإنّ تلك العمليّة، التي تظهر أشدّ ما تظهرُ في البحث العلمي، تنتمي إلى مملكة اللا-أصالة. فالباحث [في ميدان العلم] لا يتحرّك في الواقع إلا وسط الكائن، من دون حتّى أن يطرح سؤال كينونة الكائن، وبالتّالي من دون أن يعيَ الافتراضات المسبقة الحاضرة ضمنياً في بحثه، وهو ما كان بإمكانه

(١) المقصود القدّيس إغناطيوس دي ليولا.

(٢) المقصود الحقيقة بما هي توافق الفكر والواقع، والعبارة باللاتينية للقدّيس توما الأكويني.

أن يسمح له بوضعها موضع تساؤل. من هنا ينعدم سؤال الحقيقة. فتقصّي الحقيقة لا يمكن أن يقنع بمجرّد **تطابقٍ** مع كائنٍ؛ وإنّما ينبغي أن تكون الحقيقة **أليثيا**، أي: انكشافاً (وكشفاً) للافتراضات المسبقة الضمنية التي تحدّدُ منذ البداية عملية البحث. على أنّ هذه الافتراضات المسبقة لا يمكن أن توضع موضع تساؤلٍ إلا عبر تحليل الكائن الذي يُسائلُ أو يبحث، أي، - إن استعملنا لغة هايدغر- **الدازاين**؛ تحليلاً يجد فيه **الدازاين** نفسه منخرطاً في اللعبة.

في **نقد العقل الخالص**، كان كانط قد وضّح الشروط القبلية الموضوعية العامّة الضرورية لكلّ تجربة وكلّ علم. وها هايدغر الآن، يبحث في الدّازاين عن الشّروط القبلية لكلّ تقصٍّ عن الحقيقة بما هي تساؤلٌ عن كينونة الكائن. وبما أنّ الأمر هنا يتعلّق بالدّازاين نفسه، فإنّ هايدغر يُبلوِر ضرباً من **التحليل التأمّلي للوجدان المتعالي**، تحليلاً يذهب إلى أنّ سؤال الحقيقة لا يمكن أن يُطرح بأصالةٍ إلا متى كان الدازاين الذي يطرحه، قد أنجز القطيعة وبلغ الوجود، بعد أن تحمّل «كينونته-للموت»، مشروعَه وقلقه.

إنّ الموت يضطلع، ضمن هذا الوجدان المتعالي، بدورٍ حاسم - ليس الموت بوصفه حدثاً مستقبلياً، ممّا سيجعله «غير أصيل»، وإنّما بوصفه إمكاناً محايثاً على الدّوام، إمكاناً يمنح كلَّ لحظةٍ وحدَتها، ولا ينفكّ، من حيث هو عدمٌ، يعدمُ كينونةَ الكائن؛ الكينونةَ ومشروعَها اللّذين، في سعيهما إلى ملاقاة الموت، يستعملان العالم المحيطَ كجملةٍ من الوسائل (Zuhanden)، بينما الهمُّ من جهة، والقلق من جهة أخرى يشهدان على الوجود الأصيل. وإلى ذلك تنضافُ «وضعية المذنِب» (Schuldigkeit)، صدىً بعيداً للخطيئة الأولى، الحاضرة دوماً هنا، كعلامةٍ على عملية العَدْمِ الرّاهنِ بواسطة الموت.

ويؤكّدُ هايدغر وتلاميذه بصوتٍ واحدٍ ساخط أنّه، ضمن التحليل الجوهري الذي يُتوسّلُ به مدخلاً لمشكلة معنى الكينونة، **لا** كلمة من الكلمات التي تشير إلى الحالات الوجدانية تؤخذُ بمعناها السيكولوجي. فنحن إنّما نلفي أنفسنا في قلب البحث الأنطولوجي. ومع ذلك: حين نؤمنُ باللّغة إيمان هايدغر بها، حين نأخذها على محمل الجدّ بالقدر الذي يأخذها به هو، فإنّه لا يعود من الممكن إغفال جوّ وتناغمات معجم كذلك المعجم. فشئنا أم أبينا تلك الكلمات موجودةٌ وتعلنُ عن تأثيرها. بالطّبع نُدرك أنّ هذه الكلمات لا تشير إلى حالاتٍ وجدانية «ذاتية». فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ الأمر يتعلّق بوجدانيّةٍ متعالية. تلك الكلمات إذن لا تعبّر عن مجرّد مشاعر- وإلا فلا معنى لها.

إلى هذه اللغةِ المشحونة وجدانياً، وإلى كونِ شروط ومعايير التفكير العقلاني أو التأمّلي تُرفَض لأنّها تنتمي إلى مجالِ غيرِ الأصيلِ، مجالِ وعيٍ ساذج يقبل دونما مشكلة العالمَ المحيط به، قلنا إلى ذلك تنضافُ النّبرة السلطوية الغريبة التي تتحدّث بها هذه الفلسفة. فالأفكار والمواقف لا تُعرض على القارئ، وإنّما تقدّمُ له، من دون أيّ برهنةٍ، باعتبارها الوحيدة الممكنة. لا يدعى القارئ أبداً إلى القيام بفحص أو تمحيص. وإنّما يكون شاهداً على ما يشبه النّبوءة: فإمّا أن نقرّ بها، فنكون من نخبة المصطفين - أي نكون: دازايناً موجوداً قادراً على طرح سؤال الحقيقة في أصالته، أي باعتباره معنى الكينونة؛ وإمّا نظلّ خارج دائرة المختارين، بين الكُثر ممّن يصدق عليهم ضمير "on"، المجهول، والذي ليس بوسع أحدٍ ممّن يصدق عليهم أن يكون «فُرجةً وسط الغابة»، ولا حتّى كائنا إنساناً.

ثمّة بلا ريب صلة بين هذا التّهديد الخفي، هذه اللّغة الطقوسية

حيث الصيغ الشعرية تتكرّر لتخلق قوىً خفيّة، وبين زيغ هايدغر عن جادة الصّواب حين التحق بالنظام النّازيّ، وقبل أن يصير سنة ١٩٣٣ رئيس جامعةٍ في ظلّ النّظام الجديد، النّظام الذي تحتَ حكمه أُبعد أستاذه هوسرل عن الجامعة والمكتبة لأنّه يهودي - هوسرل نفسه الذي كان قد أهدى إليه كتابَه **الكينونة والزّمان** علامةَ تقديرٍ وصداقة.

ومع ذلك يظلّ هايدغر، بلا ريب، فيلسوفاً حقاً - «الفيلسوف الوحيدَ بين المعاصرين»، مثلما دأب ياسبرز على أن يقول، ياسبرز الذي على الرّغم من طول صداقته وهايدغر، لطالما رأى في فكره ضرباً من الفراغ، من عدم التّماسك، من ضعف المسؤوليّة.

إنّ الفلسفة ليس علماً ولا هي شعر. غير أنّ هذا لا يسمح للفيلسوف بأن يرفض رفضاً قاطعاً المعايير العلمية الصّارمة، باعتبارها «غير أصيلة»، ولا أن يلجأ إلى الشعر حتّى يصيّرَه سحراً أو دعوى دينية. خاصّة حين يتعلّق الأمر بالحريّة الوجودية. بالنّسبة إلى هايدغر، فقد كفّ، لاحقاً، عن الانشغال بالموجود، واهتمّ بالتحليل الجوهريّ للدازاين في ضوء نظرية الكائن، تلك النّظرية التي بلور بصددها ضرباً من لاهوت القول الشّعريّ.

كارل ياسبرز
(١٨٨٣-١٩٦٩)

ينحدر كارل ياسبرز من شمال ألمانيا. وُلد في مدينة ألدنبورغ وظلّ طيلة حياته يتحدّث تلك الألمانية الجّافة حيث spielen تُنطق سبيلن، وليس شبيلن، وحيث كلّ حرفٍ متحرّك يظلّ متميّزاً عن غيره. فكان كلّ ذلك يمنح نطقَهُ دقّةً ووضوحاً؛ كنا نرى، بمعنى ما، في نطقه الكلامَ مكتوباً.

بدأ بدراسة القانون، ثمّ سرعان ما تحوّل إلى دراسة الطبّ. وقاده الطبّ إلى الطبّ النّفسيّ، وقد عمل سنواتٍ مساعداً في المصحّة النّفسية بهايدلبرغ، حيث عمل مع أطبّاء نفسيّين مرموقين.

هو لم يدرس إذن الفلسفة، بالمعنى الاعتيادي لكلمة دراسة. تكوينه كان علمياً وطبياً. ووضع رسالته الجامعية في الطبّ النّفسيّ. ثمّ درّس لفترةٍ محدودة علم النّفس بكليّة الفلسفة في جامعة هايدلبرغ. وانتهى به المطاف إلى أن صار أستاذا للفلسفة بنفس الجامعة.

لـمَ لـمْ يبدأ بدراسة الفلسفة؟ لقد كانت حياته كلّها معلّقة بحبّ وتقدير هذا التخصّص. وتشهد على ذلك رسالةٌ كتبها وهو بعدُ يافعٌ إلى والديه يخبرهما فيها عمّا يحبّه من بين كلّ الأشياء: الانشغال بالفلسفة؛ لكنّه لم يكن يأنس في نفسه لا القدرة ولا الاستحقاق ولا

العظمة التي قد تميّزُ فيلسوفاً؛ وكان ذلك هو السّبب الذي جعله يختار دراسة الطبّ، سعياً إلى جعل حياته مفيدةً.

وحين طُلب منه لاحقاً، سنةَ ١٩٢١، شغل كرسيّ الفلسفة بجامعة هايدلبرغ، لم يكن يعتبر نفسه مهيّئاً لهذه المهمّة، على الرّغم من انشغاله الدّائم بالفلسفة. فأخذ على عاتقه إذن تكوين نفسه، بادئاً من البداية.

سنة ١٩٣٧ حرمته الحكومة النّازية من حقّ التّدريس بالجامعات الألمانية. وكان لهذا المنع سببان، كلّ سبب منهما كافٍ وحده: أوّلاً مواقفه الفلسفية ذاتها، وثانياً زواجه من يهودية، ممّا يعني أنّه قد ارتكب جريمةَ «تلطيخ» العرق. وكان ينبغي انتظار سنة ١٩٤٥، وتحرير هايدلبرغ من طرف الأمريكيّين عقب انتهاء الحرب، لكي يستعيد كرسيّه. كانت ألمانيا في حالة دمار. كان طلبة الجامعة، أغلبهم جنوداً عادوا من الجبهة، ضائعين في عالمٍ محطّمٍ مادياً ومعنوياً، وسط المدن المقصوفة التي تضمّ عدداً لا يحصى من ضحايا الرّعب.

وفي أوّل فصلٍ درّسَهُ، أمسَك ياسبرز على الفور الثورَ من قرنيه: فضِمن ذلك الوضع القائم، وأمام أناسٍ يملؤهم اليأس، عنون ياسبرز درسَه الأوّل بـ: مسألةُ الذّنب (أو الشّعور بالذّنب) Die schuldfrage. وقد نُشر الدّرس بنفس العنوان. كان الدّرسُ يتعلّق بمختلف المستويات التي ينبغي فحصها فيما يخصّ ذنْب كلّ ألمانيّ فرد، كما ذنْبَ الألمان جميعاً بما هم شعب.

وليس هذا التّحليل صالحاً لوضعيتنا الرّاهنة في هذا العصر فحسب، وإنّما كلّ الوضعيات ماضيةً وحاضرة، حيث ينبغي أن يخضع الناسُ، بعد إقرارهم بمسؤوليتهم في الجرائم الجمعية، إلى

فحصٍ للوعي (الضمير). وينبغي أن يتمّ فحص الوعي ذاك دونما أيّ تحفّظ، وأيضاً دونما مازوشية، ولا رضا عن النّفس، ولا خطابة غنائية من شأنها أن تبسّط الإقرار وتشيد به؛ وأظنّ أننا نجد في هذا الكتاب الصّغير خطاطةً للقيم الدّائمة، التي قد تفيد في إيضاح الأمور. ولهذا فإنّ هذا العمل، المؤرّخ بدّقة والمرتبط بملابسات تاريخية معيّنة، يبدو لي يتمتّع بصلاحية كونية وسيظلُّ يتمتّع بها[١].

في السّنوات التي عاش فيها ياسبرز مع زوجته اليهودية في ألمانيا النّازية، خَبِر تجربة جُبن أكثر النّاس. ذاك أنّ أصدقاءه وزملاءه ما عادوا يجرؤون على الاتّصال به، ليس بباعثٍ من عداءٍ شخصيّ، وإنّما جُبناً، وهذا أفظع. وإلى ذلك تنضافُ تجربةُ الحرب: فكلاهما وجدا نفسيهما، منذ البداية، مضطرّين إلى تمنّي هزيمة بلدهما، تلك الهزيمة التي لا مناص منها للخلاص. وكان ذلك بالنّسبة إليهما مظهراً من مظاهر التّجارب الرّهيبة. بل سنواتٍ قبل ذلك، أيّام دورة الألعاب الأولمبية سنة ١٩٣٦، وفي الوقت الذي كانت فيه كلّ البلدان ترسل ريّاضيّيها إلى برلين للمشاركة في الفعاليات، كان ياسبرز وزوجته -مثلما سيحكي كثيراً فيما بعد- يشعران إزّاء ذاك المهرجان الرّياضي، وسط تلك الظّروف، أنّهما «متخلّى عنهما من طرف العالم بأكمله».

ومع ذلك كان كلاهما مرتبطاً بالوطن أشدّ الارتباط. كانت جيرترود ياسبرز تنحدر من عائلة يهودية استقرّت في ألمانيا منذ قرون، وتربطها بألمانيا التقليدية كلّ أواصر الارتباط. وحتّى بعد انتهاء الحرب، لم تتمكّن قطّ من تجاوز تجربة تلك السّنوات

---

(١) الترجمة الفرنسية قامت بها جان هيرش، وصدرت عن منشورات مينوي بعنوان: الذنب الألماني (المؤلّفة).

الرهيبة؛ وكان ذلك قطعاً السّبب الذي جعل ياسبرز يقبل سنة ١٩٤٨ دعوة التّدريس في جامعة بازل (سويسرا). وقد واصل التدريس فيها حتّى بعدما تجاوز سنّ التّقاعد. كان يشعر بالرّاحة في بازل. ففيها كانت تُتحدّثُ اللّغة الألمانية؛ وفضلاً عن ذلك كان يرى فيها، كما في الإقليم، شيئاً من جوّ الولايات الصّغرى بألمانيا القديمة. وكان ينتابه الشّعور بأنّ تقليد الحريّة الذي يسود المقاطعات السياسية الصّغيرة قد حوفظ عليه في بازل أكثر من أيّ منطقة غيرها. وفي آخر حياته صار سويسرياً وبازلياً، من دون أن يتخلّى عن انتمائه إلى ألمانيا.

توفي في سنّ السادسة والثّمانين، مع أنّه حين كان طفلاً شخّصَ الأطباءُ لديه مرضاً عضالاً، وتوقّعوا أن لا يتجاوز العشرين من عمره أو الثلاثين على أقصى تقدير. كيف توصّل إلى أن يعالج نفسه ويبلغ الثمانين من عمره؟ لقد تعلّم أن يتحكّم في مرضه، إذ كان طبيبَ نفسه. طيلة حياته أولى مرضه بالغ الاهتمام، فعرف كيف يتعامل معه من دون أن يخضع له، حتّى يتمكّن من جعل حياته في خدمة أعماله ودراساته، وبالتّالي في خدمة فلسفته. لقد فرض على نفسه نظاماً صارماً: كلّما انقضت ساعةٌ ونصف، أوقف عمله، وأخذ لحظة راحةٍ ممدّداً على أريكته، وسعل مطوّلاً وهو يشرب الحليب - وكان يفعل ذلك بانتظامٍ مثاليّ. وهكذا استطاع التحكّم في مرضه وحياته. وحين كان يُسألُ: «ما الذي تفعله الآن؟» كان يجيب: «أعمل، وغير العمل لا أفعل شيئاً.» وقد مكّنه نمط الحياة ذاك من أن يؤلف وينشر متناً معتبراً. وخلّف فضلاً عن ذلك أعمالاً هامّة غير منشورة، أعمالاً حُيّنت ونشرت جزئياً بإشراف مؤسّسة كارل ياسبرز ببازل.

كان ياسبرز يحبّ الاستشهاد بمثل صيني: «ينبغي للمرء أن يكون

مريضاً ليصير مسناً.» أمّا أنا، فأحسبُ أنّه إن كان قد بلغ من العمر عتياً، فإنّما مردّ ذلك إلى الوفاء: الوفاء لزوجته في المقام الأوّل، التي لم نعش بعدَه طويلاً؛ ثمّ الوفاء لعمله، للفلسفة، والوفاء لكلّ ما، وكل من، كان يشعر بالواجب تجاهه، وارتبط به في حياته. لقد كان الوفاء سمةً أساسية في فكره وموقفه الفلسفي. فعنده لا انفصال بين أعمال الإنسان وحياته. وتشهد أعماله على عمقه، وصرامته العلمية، واتّخاذه الوضوحَ شرطاً، حتّى في المواضع الذي يظهر فيها ميله إلى حُجُب الليل وإلى طبيعة التعالي المتوارية. إنّ أعماله إذن تشهد على الصرامة التي ظلّ يعامل بها نفسه طيلة حياته.

وفي زوجته يقول: إنّها جعلته طيلة حياته متيقّظاً في نور الصّرامة المطلقة. لكن لا ينبغي أن نخطئ في فهم ما سبق: إنّ قسوة الصّرامة عند ياسبرز لا تقبل الانفصال عن «النّضال بواسطة الحبّ» الذي هو «التواصل». إنّ الجديّة، من دون أن تسيئ إلى حياتهما المشتركة، ظلّت مهمازاً دائماً لاشتغاله الفلسفي، وفي الآن نفسه منبعاً لا ينضب للشّجاعة والصّدق. إنّ الارتكاز على الحقيقة هو أحد الأمور التي خبرتُها بنفسي مع ياسبرز. ولاحقاً صادفت شيئاً مماثلاً في أعمال سولجنتسين: ضربٌ من السّلام النّفسي، من الإحساس بالانتصار، يكاد يضاهي الفرحَ، يُحازُ بفضل الارتكاز على الحقيقة، حيثُ يلفي المرء نفسه متجاوزا الخوف، وشاعراً بأنّ لا شيءَ يمكنه أن يؤذيَه، حتّى وإن وقع الأسوأ.

لقد رأينا: كان ياسبرز يشغل وظيفةً علمية. لذا ظلّ تفكيره الفلسفيّ يتمّ دوماً في مقارنةٍ والفكر العلميّ. العديدُ من متخصّصي علوم الطّبيعة يصوغون تصوّراً فلسفياً يدمجونَه ضمن رؤيتهم العلمية

للكون، عبر إخضاعه للمعايير والمناهج والتفسيرات المألوفة لديهم في أبحاثهم الدّقيقة؛ وإذ يقومون بذلك فإنّهم ينطلقون من جهل بخصوصية الفلسفة. وبالمقابل ثمّة العديد من الفلاسفة ممّن لا يملكون أدنى تكوين علميّ ويواصلون التفلسف كأنّما لم يَمَسَّ عصرَهمُ أيّ تأثيرٍ من روحِ علوم الطّبيعة. أمّا ياسبرز فقد كان يعرف مسعى العلوم ومناهجَها معرفةً بالخبرة، إذ مارسها هو نفسه طويلاً، فدأبَ على تطبيق معايير البحث العلميّ والخضوع لصرامته وشروطه.

إبّان السّنوات الأشدّ مرارةً، السّنوات التي عاشها تحت الحكم النّازيّ، وجد في نفسه -مثلما ظلّ يردّد- ما يكفي من السّكينة كي يغوص في دراسة المشكلة التي تبدو أكثر مشكلات العالم تجريداً: لقد حاول أن يشرح مشكلة الحقيقة ويبلورَ **منطقاً فلسفياً**. فحص المقدّمات المنطقية لمناهج الفكر العامّة، من زاوية الفلسفة وفي منظورها. لقد كان الأمرُ بالنّسبة إليه يتعلّق بفهمٍ، أوضحَ وأكثر نقديّة، لعقلانية علوم الطّبيعة؛ ثمّ، بفضل هذا التوضيح، تجليةِ العلاقة التي تجمع هذه العقلانية بالتّفكير والاعتقاد الفلسفيّين. تلكم هي السّبيل التي بواسطتها بيّنَ ما يشكّلُ قوام المفارقة الجوهرية للفلسفة: في العلوم لدينا دوماً موضوعٌ للبحث، أمّا في الفلسفة فلا. لَمَ ذلك؟ إنّ ما تبحث عنه الفلسفة في العمق، هو **الكينونةُ نفسُها**. وهنا نضع أيدينا على جذر النّزعة الكانطية في فكر ياسبرز - وقد كان في عمقه كانطياً. لنفكّر في Subjekt-Objekt-spaltung (**الانفصال ذات-موضوع**). في العلوم يسود هذا الانفصال كلّ شيء، وهو واضح بيّن: إنّ الباحث يدرس واقعاً يواجهُه، واقعاً هو بالنّسبة إليه **موضوعيّ**. أمّا الفلسفة فتتساءل: ما الكينونة؟ إنّ الكينونة ليست موضوعية ولا هي ذاتية، أو هي ذاتيةٌ وموضوعية في آنٍ. إذا ما

حاولتُ أن أفكّر في تركيب بين الذّات والموضوع -، لن أستطيع: إنّ الذات هي، دائماً ما أنا إيّاهُ ويفكّرُ في موضوعٍ، كيفما كان هذا الموضوع، ويصير شيئاً ضمنَ وعيي الشخصيّ. الفلسفة لا موضوعَ لها؛ إنّها «فعل التّفكير» المخصوص هذا، الذي لا موضوعَ له. كينونتُها «تكتنف» (umgreift) الذاتَ والموضوع؛ إنّها كما يقول ياسبرز كيانٌ «مكتنِفٌ» (ein Umgreifendes).

لكن ما المبرّرُ لتفكيرٍ لا موضوعَ له؟ في العلوم نعمل على تمحيص الفرضيات، وفي المنطق نفحص تماسك الاستدلال. لكن ما الذي يمكن أن نفعله في الفلسفة؟

لقد عمل ياسبرز على تجلية التفكير الفلسفي، من دون أن ينكر طابعه غير الثابت. لا بل إنّه يقرّ به: ليس التفكير الفلسفيّ «مُلزِماً» ولا هو بـ«القطعي الصلاحية». إنّه شيء آخر، وبالتّالي هو غير ثابت. بإمكاننا دوماً أن «نفنّده» لأنّه ليس «علمياً حقاً»، لأنّ الفيلسوف لا يستطيع البتّة أن «يبرهن» برهاناً قاطعاً على ما يدّعيه.

لكن، كيف استطاعت الفلسفة، والحالُ هذه، أن تظلّ حيّةً على امتداد القرون؟ لكي تظلّ حيّةً، تحتاجُ الفلسفة إلى موافقة التلميذ [التابع]. ولا تعني الموافقة هنا أنّ التّابع ملزمٌ بأن يعتنق فكرَ أستاذه كما هو؛ وإنّما تعني أنّه ينبغي أن يبدأ بقبول **نمط تفكير** الأستاذ، الذي هو نمطُ تفكيرٍ فلسفيّ. ثمّ بعد ذلك، سيجد بنفسه، عبر ممارسة الفلسفة، البرهان **الوجودي** على تفكيره الشّخصيّ.

إنّ الشّروط المنطقية تظلّ لا مندوحة عنها بالنّسبة إلى التفكير الفلسفي. وقد كان ياسبرز يُخضع نفسه لها على الدّوام، لكنّه كان يدفع بها إلى حدودها القصوى، إلى أن تخبر تجربة الفشل بسبب عدم-موضوعية غايتها المكتنِفة - أو بباعثٍ من مصدرها المطلق،

حيث مقولاتُ الفهم تنحلُّ بعضها في بعض، أو تلغي بعضها بعضاً في شكل «أغلاط منطقية»، لا مناص منها: كالتوتولوجيا (تحصيل الحاصل) والتّناقض والدوائر المفرغة.

سنرى لاحقاً موقف ياسبرز من الدّين، وما كان يقصده بـ«الإيمان (الاعتقاد) الفلسفي». إنّما أريد هنا أن أشير إلى أمرٍ بالغ الأهميّة: لا ينبغي التماس «وطنه الديني» الحقّ، في هذه الكنيسة أو تلك، أو في هذا المعتقد أو ذاك. فهذا «الوطنُ» إنّما هو تقليدُ الفلاسفة الكبار. فهناك فقط ما انفكّ، في كنف التقوى والإجلال وعبر مختلف الوجوه التّاريخية الكبرى، يعيش إيمانه الفلسفيّ بإله خفيّ.

لا دهشةَ إذن في أنّ الجامعة -أي تلك المؤسّسةُ ذاتُ الحظوة التي عبرها ينتقل التقليد الفلسفي وينتشر في عالمنا المعاصر - قد كانت بالنّسبة إلى ياسبرز موضع تفكيرٍ مؤرقٍ ومضنٍ مستمرٍ. ولقد ترك عملاً مهمّاً عنوانُه **فكرةُ الجامعة**. وإنّ كلمة «فكرة» هنا ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الكانطي، لا بل حتّى بالمعنى الأفلاطوني. فهو لا يتناول الجامعة كما هي اليوم في الواقع، وإنّما يتناول، بمعنى ما، النموذجَ الذي ينبغي أن لا يني يحرّكُ عقول الأساتذة والطّلبة، كي لا تركن الحياةُ الجامعية اليومية إلى الرّضا بوضعها الحالي.

إنّ «الفكرة» التي كان يكوّنها ياسبرز عن الجامعة كانت أعلى نموذجٍ يمكن تصوّرُه. لطالما اعتبر امتيازَ ممارسة المهنة ممارسةً حرّةً بمثابةِ واجبٍ ثقيل. وذلك لأسباب كثيرة: أوّلها، الحريةُ الروحية المثلى التي تمنُّ بها عليه مهنتُه - تلك الحريّة التي يرى أنّها ينبغي أن تُترك دائماً للفيلسوف مهما كانت الظّروف. لقد كان يشقّ عليه أن يتصوّر إمكان قيام تعليم فلسفي ضمن شروطٍ تُخضعه إلى أيّ ضرورة

دغمائيّة، كيفما كانت. إنّ الاشتغال في الجامعة يعني، في نظره، كسبَ حسّ الصّواب العلميّ، وبالتّالي معرفة المناهج وإمكاناتها الفعلية، وفي الآن نفسه معرفة حدود إمكانات العلوم. الجامعة هي المكان الذي ينمو فيه حسُّ الصّوابِ الفلسفيُّ الذي تسمح المناهج ببلوغه، وحسّ الحقيقة المتعالي الذي يقصده الإيمانُ الفلسفيّ. وعلى الجامعة في مجملها أن تتكرّس لهذا البحث الذي لا يقبل التنازلات، والذي ليس عليه أن يبرّر نفسه إلا أمام العقل ومعيار الحقيقة. لهذا كانت الجامعة بالنّسبة إليه ملاذ حريّة الفكر، وحريّة العقل المسؤولة. فأن تتحوّل الجامعة إلى أداةٍ لنشر البروباغاندا تلك في اعتقاده أشدّ أشكال الخيانة.

وإلى تلك الموضوعة تنضافُ موضوعة أخرى لم نتحدّث عنها بعد، وقد لعبت دوراً هامّاً في فلسفته كما في حياته: **التّواصل**. التواصل الأصيل بين كائنين بشريّين كان هو العامل الحاسم؛ وإنّ الجامعة، بما هي فضاءٌ للحريّة، كانت تمنح إمكان تواصلٍ أصيل بين الأساتذة والطّلبة؛ كما بين الطّلبة؛ وبين الأساتذة إن أمكن.

وسنرى لاحقاً كلّ ما ينطوي عليه لفظ «تواصل» في فلسفته نفسها. لكن ينبغي أن نشير من الآن إلى أنّ «التّواصل» ليس في المقام الأوّل تفاهماً متبادلاً، وإنّما هو **غايةٌ مشتركة** يسعى إليها من يتحدّثون ويبحثون معاً، في طريقهم إلى الحقيقة. وبهذا المعنى تكون الجامعة، بما هي فضاءٌ للبحث والتّعليم، هي فضاء مثاليّ للتّواصل.

كثيرا ما يستعمل ياسبرز appellieren الفعل «الدّعوة إلى...»، مصاحَباً بإشارةٍ سبّابةٍ تدقّقُ المعنى: يتعلّق الأمر بإيقاظ الوجود، لدى مخاطبٍ، كي يصيرَ حاضراً، في حال ما إذا كان شارداً أو غير منتبه. وهنا أيضاً يرجع إلى «الإيمان الفلسفيّ»: لم يكن ليقبل أن نقول عن

شخصٍ ما: «لا يمكن أن ندعُوَه إلى... إنّه يفتقد إلى الإمكانات الدّاخلية.» فحسب ياسبرز ما من إنسانٍ إلا وينطوي على إمكان الوجود ذاكَ، وبوسعنا دوماً أن نستدعيه، وتلكم تحديداً هي مهمّة أستاذ الفلسفة الأساس. مثلاً، حين يحاول بسط فكر فيلسوف كبير سابق -على شاكلة ما أقوم به الآن- فإنّه يتوجّه إلى قدرة مخاطبه على ممارسة اعتقاده الفلسفيّ. ومن البيّن بنفسه أنّ الأستاذ ينبغي أن يكون متفتحاً أيضاً إزاء الاعتراض والرّفض؛ فما يهمّ ليس هو أن نكون على صوابٍ، وإنّما أن نسعى إلى الحقيقة.

إنّنا نستشعر لدى ياسبرز ضرباً من التذلّل، الذي ليس في عمقه حالةً نفسية؛ وإنّما هو تذلّلٌ أعمق، تذلّل إزاء عمق وإلغاز الشّرط البشريّ نفسه: إنّنا نواجه حدود المعرفة لأنّ المعرفةَ تتمّ في عالمٍ يسوده الانفصالُ ذات-موضوع، في حين أنّ ما نبحث عنه ليس في نهاية المطاف ذاتاً ولا موضوعاً.

وقبل أن نبسط الأساسيّ في فلسفة ياسبرز، أريد أن أزيد باختصارٍ في تبيانِ **الطّبيب النّفسيّ** الذي كانَهُ، وأن ألخّص رأيه في **التّحليل النّفسيّ**.

أعمالُه الأولى -كما توضّحُ سيرته- كانت كتاباتٍ في الطّب النّفسيّ. وقد ظلّ كتابه **السيكولوجيا العامّة** عملاً كلاسيكياً ما يزال يُرجعُ إليه حتّى يومنا هذا. ثمّ إنّه قد عمل على تحيينِه بشكلٍ دوريّ.

لقد أقحمَ بدءاً تمييزاً هاماً بين **سيكولوجيا التفسير وسيكولوجيا الفهم**، تمييزاً ما يزال أطبّاء النّفس يرجعون إليه حتّى يومنا هذا. إنّ بالإمكان **تفسير** حالةٍ نفسية أو اضطرابٍ عقلي حين نجد لهما **أسباباً** في الجهاز النّفسي أو في الفيسيولوجيا، الدّماغ مثلاً. وبالتّالي قد

يكونان (الحالة النّفسية أو الاضطراب العقليّ) ذوَي طبيعةٍ كيميائية وفيسيولوجية، إذا ما نقصت الدّماغ مادةٌ ما أو أصيبَ بجرح. وفي هذه الحال نكون أمام فرعٍ من العلوم الوضعية، يربطُ ربطاً سببياً بين الظّواهر.

أمّا النّوع الثاني من السّيكولوجيا، أقصد سيكولوجيا الفهم، فيتحدّد على نحوٍ مختلف: إذ «نفهمُ» حالة الوعي لذاتٍ ما، أو سلوكَها، حين نقدر أن نربط ظواهرها النّفسية **بدوافعَ**. فيكون الفهم إذّاك هو الرّجوع، عن طريق إقامةِ التّماثل، إلى التّجربة الذّاتية الشّخصية، فندرك أنّ الانطباعات تستحثّ حالاتٍ عاطفيّة، وأنّ هذه الحالات العاطفية تستحثّ آمالاً وهلاوس وأحاسيس قلق.

في سيكولوجيا التّفسير، ننتقل من سبب إلى سبب. أمّا في سيكولوجيا الفهم، فإنّ من «يفهم» يتوسّلُ بذاتيته الخاصّة. عبر ذاتيته الخاصّة يدرك معنى العيشِ في أفق غايةٍ أو الرّغبةِ في شيءٍ ما؛ ممّا يسمح له بأن «يحاكي» ما يجري عند غيره.

إنّ الاتّجاهين معاً مشروعان. كلّ منهما يؤمُّ شطرَ غاياتٍ مختلفة عن تلك التي يؤمُّ شطرَها الآخرُ. يبدأ الخطأ حين ندّعي إمكان الاستعاضة بهذه السيكولوجيا عن تلك، وحين ننقُل خلاصاتِ هذه إلى ميدان الأخرى. يعيب ياسبرز على التّحليل النّفسي عدم الفصل بين الاتّجاهين، لا بل وحتّى النّزوع إلى الخلط بينهما.

يقول: مأخوذاً بتيار علوم الطّبيعة التي سادت عصرَه مرتكزةً على التّفسير السّببي، أكّد فرويد أنّه، بوصفه مؤسّس التّحليل النّفسيّ، قد بلوَر نظريةً علمية قادرةً على تفسير الاضطرابات الذّهنية بأسباب من الماضي. فهذه الأسبابُ هي اضطراباتٌ قديمةٌ ينبغي أن يعادَ اكتشافُ جذورها، كي نفهم لما يتصرّف مريض، بين الفينة والأخرى، على

هذا النّحو أو ذاك، أو يبدي من حين إلى آخر هذا العرضَ النّفسيّ أو ذاك حين يقعُ ترابطٌ بين أشياء ما. ما كان فرويد يأمل في أن يبلغه عبر التّحليل النّفسيّ إذن هو تفسيرٌ سببيّ. لذا حاولَ أن يقيم تفسيراً نمطياً بمعنىً ما - وهو ما يعيبه عليه اليومَ العديدُ من النّاس. إنّ هذا الطّابع النّمطي لتفسيرات فرويد وليدٌ مباشر للنّية التي كان يقصدها: إيجادُ تفسيراتٍ ذات طبيعةٍ علمية، وبالتّالي مماثلةٍ لتلك التي يلجأ إليها في علوم الطّبيعة والتي يلزم أن تكون تكراريّةً، ما دام تكرّرها هو ما يسمح بفحصها. باختصارٍ، يتعلّق الأمر بعلاقةٍ سببيّة. على أنّ ما يبيّنُه ياسبرز هو أنّ **هذه التّفسيرات الفرويدية ليست سببيّة إلا ظاهرياً**. ما كان يهمّ فرويد هو أن يكشف عن عوامل خفيّة في ماضي المريض، قادرة على أن تفسّر وضعه الحالي. وما دامت هذه العوامل قد صارت الآن لا-شعورية، وما عاد الرّابط بينها وبين وضعه الحالي ظاهراً، وانقطعت التّجربة الحيّة وضاع الأثر، فقد صار بالإمكان تحويلها (أي العوامل) إلى أسباب، وبالتّالي تقديم **تفسير سببيّ**. لكنّ الحقيقة أنّ مثل تلك التّجارب التي تعود إلى الطّفولة المبكّرة، والتي نُسِيت منذ زمنٍ طويلٍ وسقطت في اللاشعور، لا تحوز طابعها **التّفسيريّ إلاّ قياساً إلى قدرتنا على أن نفهمها**، أي أن «نحاكي» ذاتياً الرّابط الذي يجمعها بوضعيّة المريض الحالية. ينبغي أن **نفهم** ما كانت قديماً حاجاته ورغباته، ولـمَ أحدث الحادث المكتشفُ صدمةً بعينها؛ ينبغي أن نفهم أيّ أثرٍ كان للصّدمة في حساسيّته الباطنية، في انتظاراته، ورغباته، ومساعيه، وغرائزه. وعليه ننخرط في القيام بـ«محاكاةٍ» لذاتية المريض، في الوقت الذي ندّعي فيه أنّنا نلتزم بتفسير سببيّ صرف.

باختصار: لقد اكتشف ياسبرز في التّحليل النّفسيّ، السّاعي إلى

أن يصير علماً، خليطاً تمتزج فيه سببيّةُ سيكولوجيا التفسير و«محاكاة» سيكولوجيا الفهم، تمازجاً يستحيل الفصل فيه، لدرجة أنّه كثيراً ما يحلّ أحد المنهجين محلّ الآخر.

قد نتساءلُ عمَّا إذا كان عدم الوضوح المنهجي هذا، نقصد طابعه «المزدوج»، هو ما يدين له التّحليلُ النّفسيّ بفعاليّته. ولربّما مكّننا ذلك من أن نفهم لمَ قد تكون بعض تشخيصات التّحليل النّفسيّ فعالةً من النّاحية العلاجية، حتّى باستقلالٍ عن توافقها أو عدم توافقها مع الماضي الذي عاشه المريض فعلياً.

وتعترض المحلّلَ النّفسيّ هنا معضلاتٌ أخلاقية خطيرةٌ، إذ يدّعي معالجة المريض بمنهجٍ سببي موضوعيّ، بينما في الواقع يُقحم في العلاج عناصر «محاكاةٍ» تنتمي إلى مجال سيكولوجيا الفهم، عناصر ذات طبيعةٍ ذاتية وتنتمي إلى واقعٍ آخر.

كان ياسبرز يعتقد أنّ التّحليل النّفسيّ يستغلّ كثيراً «منهجه المزدوج» كي يزيد من تبعية المريض، ولهذا السّبب ظلّ يحذّر منه. لقد كان يؤمن إيماناً قاطعاً في أنّ كلّ إنسانٍ -بغض النّظر عن أيّ تشخيص، ومهما كان سليماً أو مريضاً - ينبغي أن يُعتبر كائناً حراً. وحين يتعلّق الأمر بالمرض العقليّ، يكون الرّهانُ تحديداً هو: مساعدة المريض في أن يستعيد حريّته.

نصل الآن إلى محاولة بسط بعض الخطوط العريضة المميّزة لفلسفة ياسبرز، لعمله الأساسيّ. الفلسفة التي يمكننا أن نحدّدها بوصفها **تأمّلاً عقلياً في حدود الشّرط الإنسانيّ**.

إنّ ياسبرز يدفع بتأمّله إلى حدوده القصوى، كي يسبر بدءاً وضعيّة الذّات المفكّرة **ضمن العالم**، ثمّ كي يدرك كيف يكون

حضورها بين باقي النّاس، ثمّ ليكتشف حريّتها الممكنة إزاء التّعالي.

إنّ الإنسان الذي يستيقظ وعيُه يلفي نفسه في البداية وسط واقعٍ يسمّى **العالم**. العالم بالنّسبة إليه لا ينضَبُ ويقدّمُ نفسَه بوصفه مجموعَ كلّ ما هو كائنٌ، أي بوصفه الكينونةَ. ويسعى الإنسانُ إلى أن يعرفَه كما هو. إنّ العالم بالنّسبة إلى الإنسان هو الكينونة، من حيثُ إنّه (العالم) لا يتوقّفُ عليه (الانسان)، من حيثُ إنّه هنا، **كما هو**، له وللآخرين. ومن هنا تكون الموضوعية أكثر من مجرّد مطلبٍ علميّ: إنّها ذاتُ طبيعةٍ أنطولوجية.

وللسّبب السّابق تحديداً يسعى الإنسانُ إلى أن يدرك موضوعياً العالمَ ككليّةٍ. لكنّه لا يمكن أن ينعتق من الشرط الجوهريّ الذي يحكم كلّ فكرٍ: بوصفه **ذاتاً** فإنّ الإنسانَ يقف في مواجهة هذا **الواقع-الموضوع**، الذي يسعى إلى أن يحوزَه في كُليّته. وإذّاك يندهش: فالأمرُ مستحيلٌ. إنّ هذه الكليّة المفترضة لا يمكن أن تنطويَ عليه ما دامَ يفكّرُ فيها باعتبارِه ذاتاً. أبداً لن يحوطَ العالمَ في كليّته.

وفي ما وراء هذه الاستحالة، يكتشف الإنسان أنّه تبعاً للطريقة التي يسائل بها العالمَ عن كينونته، وبحسب المنهج الذي يتبعه في إيجاد أجوبةٍ لأسئلته، أنّه يشهدُ ابنثاق **قطائع وانفصالات في العالم غير قابلة للتّجاوز**، من قبيل: الانفصال بين الحيّ والجماد، بين الحيّ والرّوحي.

تظلُّ الذات المفكّرة إذن إلى الأبد داخل التوتّر الكانطي ذات-موضوع، ضمن العالم الذي لن يحوز أبداً بالنّسبة إليها وحدةً، ولن يكون أبداً كليّةً. إنّ معرفة الكليّة بعيدةٌ عن متناولنا.

نستطيع قطعاً أن نذهب دوماً أبعد، باتّجاه أفقٍ لا ينفكّ يصير

أبعدَ ممّا أحطنا به؛ لكن ليس بوسعنا أبداً أن ننادي بمعرفةٍ تدّعي أنها تنطبق علي الكلّ، ما دامت الكليّة متعذّرةً علينا. إنّ السؤال الجوهريّ الذي طرحه جميع الفلاسفة الكبار، بخصوص دهشتهم، كان: ما الكينونة؟ وبخصوص هذا السّؤال يمكننا أن نقول عن فلسفة ياسبرز إنّها **بسطُ فشلٍ أنطولوجية**.

إنّ الأنطولوجيا هي مبحث الكينونة. وإنّ فلسفة ياسبرز تطرح سؤال الكينونة دافعةً به إلى حدوده القصوى، حتّى تجعلنا نصطدم بفشلٍ جوهري، فتنجح، عن طريق هذا الفشل نفسه، في أن تقول شيئاً عن الكينونة. إنّنا لا نحوز أيّ معرفةٍ عن الكينونة، لكنّنا نستطيع أن نخبِرَ، في الفشل نفسه، شيئاً من الكينونة. وعلى هذا النّحو تكون فلسفة ياسبرز فشلاً للأنطولوجيا يقول شيئاً عن الكينونة.

تجلية الوجود: لقد اجتهدت الذّات في سبيل توجيه نفسها في العالم سعياً إلى إيجاد مكانتها ضمن الكلّ. لكن هذا الكلّ قد ضاع في تعدّد المنظورات اللانهائيّة، المنظورات المُشرعَة، منظوراتِ البحث. إنّ العالم الممزّقَ يعيد الذّات إلى ذاتها، لأنّ المنظورات لا تحوز انسجامها إلا في علاقتها بالذّات، الانسجام الذي بفضله لا يكون «العالمُ» خالياً من المعنى.

تلفي الذّاتُ إذن نفسها ملقىً بها إلى نفسِها. وإنّ الحاسمَ هنا هو «الأنا-نفسها» **بما هي ذاتٌ**، وليس بما هي موضوعٌ للتّفكير أو الاستبطان.

ها نحن أولاء وقد ألقيَ بنا، من أقصى أطراف بحثنا عن مكانةٍ في العالم، إلى نقطة البداية في هذا البحث العلميّ، أي إلى جذور إرادتنا في المعرفة. وهذا الأصل الذي نعود إليه يسمّى، عند ياسبرز، **وجوداً**.

ولأنّ الوجود[1] لا ينتمي إلى عالم الوقائع، وإنّما عالم الحريّة، فإنّ ياسبرز يفضّل القول بوجودٍ ممكن. وللسبّب نفسه، لا يتعلّقُ الأمر بحيازةِ معرفةٍ عن الوجود -ذاك أن الوجود ليس موضوعاً ليُعرفَ- وإنّما بتجلية إمكانه، ومن ثمّ حفزه، وتنميته، ودعوته إلى أن يتحقّق بأصالةٍ.

على أنّ الفكر الذي يسعى إلى تجلية الوجود ينبغي أن يكون هو نفسه وجودياً، فيميّز نفسه جذرياً عن الفكر الذي، حين نتّخذ في العالم اتّجاهاً، يعقلنُ التّجربة باللّجوء إلى قوانين ونظريات. وإنّ **مناهجه** كما **لغته** ستكون مختلفة؛ بدلاً من أن تكون مباشرة ستكون **غير مباشرة**. ذاك أنّها (أي المناهج واللّغة) لن تحوز معنىً إلا بالنّسبة إلى من يتعرّف فيها على شيءٍ من وجوده الخاصّ، ويكون قابلاً لأن يتلقّى نداءً يخاطبُ حريّتَه الخاصّة.

ونلامس هاهُنا سمةً مميّزةً للفلسفة، سمةً تفسّر لما بعض الفلاسفة لا يفهمون شيئاً ممّا يقولُه فلاسفةٌ غيرهم. إنّ الفلسفة، قياساً إلى كونها تخاطب الوجود الممكن، أي الحريّة، ينبغي عليها أن تتوسّل بلغةٍ غير مباشرة، لغة قد يفهمها فكرٌ آخرُ وقد لا يفهمها. إنّها خطاباتٌ لغوية لا يمكننا أن نجعلها منسجمةً موضوعياً، أو أن نقارن بينها. بالنّسبة إلى بعض الفلاسفة، تلك طريقةٌ في الإفلات من كلّ شيء، والاحتماء بذاتيّة خالصة. لكنّ القائلين بذلك، في نظري، يرفضون ببساطةِ النّظر في الشّرط الإنسانيّ كما هو، وليس كما اخترعَه ياسبرز، أو الفلسفة. حين يسعى الإنسانُ، بما هو حريّةٌ

(١) المقصود بالوجود هنا، وفي ما يلي من صفحاتٍ، الوجود الإنسانيّ على وجه التّخصيص.

ممكنة، إلى تجلية الوجود، فإنّه بالطّبع لا يتوفّرُ على لُغةٍ مباشرةٍ تمكّنه من ذلك، لغةٍ متعارف عليها كونياً، ولا يمكن أن تكون إلا موضوعية. لذا فإنّه يلجأ إلى لغةٍ غير مباشرة، لغةٍ تُقاسُ أهميّتُها بمدى فعاليّتها؛ وهذه اللّغة لا يمكن أن تكون لا تقنيّة ولا موضوعيّة؛ إنّها لغةٌ تنبّهُ الحريّةَ إذ تجعلُها تفهَمُها.

إنّ اللّغة العلمية لا تكون مُلزمَةً كونياً إلا متى ارتبطت بوجهةِ نظرٍ، بمنهجٍ، بمرتبةِ معرفةٍ نبلُغها في اللّحظة التي نستعملها (أي اللّغة العلمية) فيها. ما تقوله إذن يكون ملزماً بالنّسبة إلى كلّ عقلٍ طبيعيّ، لكن بشكلٍ نسبيّ؛ بينما اللّغة التي تجلّي الوجود لا تكونُ أبداً صالحةً كونياً وملزمةً، ما دامت تُخاطبُ حريّةَ الغير - وإنّما تستند إلى المطلق.

إذا ما أردنا أن نفهم إذن فيلسوفاً من الفلاسفة، فسيكون من العبث أن نبدأ برفضه. فلكي نفهمه، ينبغي أن نبدأ أوّلاً بقبول التفكيرِ معه، عبر «منحه» حريّتَه الخاصّة. ذاك أنّه متى امتنعت هذه الحريّة انتفى الفهمُ تماماً. نلفي إذن لدى ياسبرز قطبين متضادّين، قطب الصلاحية الملزمة، وإن كانت نسبية، والقطب الثاني، حيثُ يُجلّى المطلقُ. توجد النّسبية بجانب الصلاحية الكونية، بينما يوجد المطلق جانب التّجلية التي لا تلزمُ أبداً أحداً.

ذانك هما قُطبا هذه الفلسفة. لكن، ثمّة سؤالٌ يلحُ والحالُ هذه: لمَ نلاحظُ أنّ الفلاسفة ما انفكوا، على امتداد تاريخ الفلسفة، يمارسون الاستدلال ويواصلون الاستنتاجات المنطقية؟ لقد اجتهدوا دوماً في سبيل تجنّب التناقضات، وتقديمِ براهين منسجمة ومتماسكة - ولعلّ كانط قد اجتهد في ذلك أكثر من أيّ فيلسوف آخر غيره. لكن إذا ما نحن فحصنا هذه الاستدلالات عن قرب، فإنّنا سنكتشف

أنّها، فيما وراء الصلاحية الملزمة، تنطوي على فعاليّةٍ مختلفة، فعاليةٍ تجعلها تحدثُ تغييراً في ذهن من يقرؤها. لنتذكّر: لقد قلنا، بخصوص أفلاطون، إنّنا بعد الانتهاء من قراءة محاوراته لا نظّل كما كنّا في بداية قراءتنا إيّاها.

إنّ الفلسفة ميدانٌ معرفيّ غريب. فهي تبني براهينها ساعيةً إلى تدعيمها بحجج موضوعية وعقلانية، ومع ذلك تنتظرُ أن تفهمها حريّةٌ ممكنةٌ، أن يفهمها وجودٌ «يحاكي» طريقتها سعياً إلى أن يدرك في نفسه، أو يصيرَ، شيئاً أكثر جوهريةً من تلك الطّريقة نفسها.

إنّي متيقّنةٌ من أنّ الفلسفة لا يمكن أن تتخلّى عن هذا الطّابع المزدوج تحديداً لأنّه يتوافق مع الشرط الذي يحكم الإنسان. فحين يبحث الإنسانُ عن الحقيقيّ، فإنّما يبحثُ عن الحقيقي المطلق؛ بيد أنّ البحث عن الحقيق المطلق ينطوي، بالنّسبة إلى الإنسان، على ضرورة الاستناد إلى الموضوعية والعقلانية - والإقرار في الآن نفسه بأنّ الشّروط حبيسةُ الانفصال ذات-موضوع، ممّا يعني أنّ الكينونة لا يمكن أن تختزل في معرفةٍ من هذا القبيل.

إنّ العلاقة بالمطلق أو اللامشروط تعوّض، بمعنى ما، في الفلسفة نقصَ البراهين الملزِمة. لمَ نأتي هنا على ذكر المطلق؟ بحسب ياسبرز، فإنّ الوجود، بما هو حالةٌ مفردةٌ ملموسة وتقع ضمن وضعٍ ملموسٍ أيضاً، يتجذّرُ في المطلق اللامشروط. لا نستطيع إلا **تجليته**، بإرجاعه إلى ذاك المطلق الذي كان يسبرز يسمّيه **التعالي**. إنّ الوجود هو القدرة على اتّخاذ قرارٍ حرّ، قرارٍ، إذ يُمَوضعُ في الزّمان، فإنّه يخترق هذا الزّمان حتّى الأبدية.

ليست الأبديّة، بالنّسبة إلى ياسبرز، ديمومةً بلا نهاية، ولا هي غيابٌ للزّمان. إنّها ما يمكن بلوغه بواسطة «قطيعةٍ في الزّمان»، قطيعةٍ

تمنحُ اللّحظةَ الوجودية ثقلها المطلق. إنّ الأبديّة لا تقع في ما وراء الزّمان، إنّها ليست خارج التّاريخ. وإنّما هي في الزّمان ما يتعالى على الزمانِ. يسمّيها ياسبرز **التّعالي**، وأحياناً يسمّيها **الإله**.

ليس الوجود ممكناً إلا بإرجاعه إلا التّعالي. وليس للتّعالي من معنىً إلا بالنّسبة إلى الوجود. يلفي المطلقُ نفسه منخرطاً في الزّمان، بين الوقائع الإمبريقية والملابسات المفردة المتعيّنة، بواسطةِ الفعل الحرّ المرتبط بالتّاريخ، لكن الذي (أي الفعل الحرّ) يجد أصله ومعناه في مكانٍ آخرَ. إنّ الوجود يعرفُ أنّه لم يخلق نفسَه بنفسه. إنّه بالنّسبة إلى ذاته عطيّةٌ من التّعالي. إنّه يدرك نفسه بنفسه مباشرةً في تناهيه، أي بما هو ليس موجوداً في كلّ مكانٍ، وإنّما على النّقيض من ذلك: في مكانٍ ما وفي زمانٍ ما. إنّه يلفي نفسه في **وضعيّة معيّنة**.

إنّ الوضعية، بالمعنى الوجودي، تضمّ المعطيات الملموسة والفضائية (المكانية/الزمانية) والتّاريخية التي فيها توجد الذّات. ينفلت الوجود من كلّ تعميم لأنّه، وإن كان يوجد من جهةٍ إزاء مطلَق التعالي، فإنّه يوجد من جهةٍ أخرى في كلّ لحظةٍ متجذّراً في وضعية مفردة، في وضعيةٍ هنا والآن hic et nunc. وبالتّالي لا يكون الوجود أبداً بدايةً مطلقةً، ولا حريّةً كليّة، في فراغٍ يكون فيه، شأنَ العدمِ، كلُّ شيء ممكناً. وإنّما الوجود، على النّقيض من ذلك، سجينٌ، بإطلاقٍ، لسلسلة من الشّروط-القبلية التي لم يختَرها، وعليه مع ذلك الاضطلاع بها. هذه المعطياتُ، التي لا يستطيع إنسانٌ أن يختارها والتي يلزمُه مع ذلك أن يمنحها معنىً، يسمّيها ياسبرز الوضعيات-الحدود situations-limites. مثلاً: العصر والوسط اللذان وُلد فيهما؛ أبَوَاه، اللّذان لم يخترهما؛ ألمه وهو يدرك أنّ كلّ ما يحبّه ويفرحُه يخضعُ لشرط الزّوال؛ موته.

هذه الوضعيات-الحدود أبعد من أن تضطلع عند ياسبرز بوظيفة سلبية محض. ذاك أنّ الوجود يكدّ في سبيل سبر معناها عبر تجربته الشّخصية، سعياً إلى الإفلات من كلّ تجريدٍ لا طائل منه، وإلى أن يجعلها حاضرةً حضوراً أصيلاً ضمن وضعيّته الخاصّة. ذاك أنّ الوجود حين يسعى إلى حريّةٍ مطلقة، فإنّه يضيع في اللامحدود.

لقد تحدّثنا حتّى اللّحظة عن الانسانِ معزولاً، عن وضعيّته في العالم، عن محدّداته، عن حدوده، عن الوجود الذي يمنّ به عليه التّعالي. على أنّه بالنّسبة إلى ياسبرز ما من وجودٍ دونما **تواصل** مع وجودٍ غيره. إنّ مفهوم التّواصل مركزيٌّ بالنّسبة إليه مركزيّةَ مفهوم الوجود، ثمّ إنّ لا مفهوم منهما يقوم من دون الآخر.

يميّزُ بين «الإرسال (النّقل)» (Mitteilung) و«التّواصل». يمكّن **الإرسالُ** النّاسَ من تنسيق نشاطهم في العالم الذي يضمّ تجربتهم المشتركة، العالم حيث يتغذّون ويصارعون لأجل البقاء. هذا المستوى من الشّرط الإنسانيّ يسمّيه ياسبرز **الدّازاين**. إنّ الإنسان، بما هو دازاين، هو ذاتٌ حيويّةٌ، إذ توضع ضمن شروط محدّدة، مربوطةً بذواتٍ غيرها أو في صراع معها، فإنّها تكون مضطرّةً إلى الدّفاع عن شروط حياتها على المستوى العمليّ للوقائع اليومية. ويتأتّى وضوحُ الكلمات المُرسَلة أو المتبادَلة من وحدة المعطيات الموضوعية، أي وحدة الواقع الملموس الذي يرمي إليه الجميع. وتزداد عملية الإرسال وضوحاً بقدر ما يُعرضُ عن المواضيع التّاريخية والوجودية، وبقدر ما يظلُّ المتحدّثون مجهولين.

إنّ «الإرسال» الأمثل يتمّ في ميدان العلم. فهنا أيضاً يتمُّ الأمرُ على مستوى غير شخصي، ومع ذلك يكون موضع التقاء المتحدّثين

مختلفاً: يتعلّق الأمرُ بما يسمّيه ياسبرز «الوعي بالعموم» (Bewusstsein Überhaupt). «الوعي بالعموم» هو مستوى الشّرط الإنساني حيث يلتمس النّاسُ، بواسطة العقلانية والموضوعية، الحقيقةَ في شكل بداهةٍ ملزمةٍ للجميع. إنّ البيّن بنفسه، البديهيّ الملزمَ، يفرضُ نفسَه على الجميع في ميدان العلم، من دون أن يحوز مع ذلك صلاحيةً مطلقةً.

لا أثناء الإرسال «العمليّ» في الحياة اليومية على مستوى **الدّازاين**، ولا أثناء الإرسال العلمي على مستوى الوعي بالعموم، تكون الذّوات المتحدّثة بينها معنيّةً بالأمر وجودياً. ذاك أنّ ما يرسلونه بعضهم إلى بعض، ليس ذواتَهم، وإنّما معاينات موضوعية لا تتوقّف صلاحيتُها عليهم.

أمّا التّواصلُ، فشيءٌ آخر. **إنّه تواصل وجودٍ مع وجودٍ آخر.** فالأمر لم يعد يعني هنا ما هو موضوعيٌّ إمبريقياً أو بديهيّ كونياً؛ وإنّما يتعلّق الأمر بالوجود، بإمكاناته، بحقيقته، بوضعيّته، بأصله، بمطلقِهِ. وحتّى حين يبدو أنّ الخطاب يلجأ إلى معطياتٍ موضوعية، فإنّ تلك المعطيات لا تكون إلاّ وسائل للتّعبير، شيء أشبه ما يكون باختبارٍ يُخضِع له وجودٌ وجوداً آخر، وعبره يسائل نفسَه.

إنّ التّواصل الوجودي بعيدٌ عن الإرسال الإمبريقي أو العقلاني، بقدر ما هو بعيدٌ عن إرادة قوّة تدفع ذاتاً إلى الانقياد لذاتٍ أخرى. ففي حين يهتمّ «**الوعي بالعموم**» بالوقائع الموضوعية، لا يعرفُ الوجود إلاّ قناعاتٍ. يعيش للقناعات، وأحياناً يموت في سبيلها. ولو أنّ هذه القناعات كانت قابلةً لأن تُفرَض بواسطة عقلانية مُلزِمة، فإنّها ستفقد حقيقتها الوجودية، لأنّها (أي القناعات) لا تحوز معناها وحقيقتها إلا بالنّسبة إلى الوجود في حريّته، ممّا يقصي كلّ إلزامٍ ماديّ أو منطقيّ.

إنّ القناعات التي بواسطتها يرتبط الوجود، ارتباطَ حياةٍ وموت، بالمطلق، ليست قابلةً لأن توصَّل إلا ضمن تبادلٍ تكون فيه حريّةُ - وبالتّالي مقاومةُ- الآخر (ذاك الكائن المختلف اختلافاً لا يرتفع) تشكّلُ في آنٍ عائقاً وشرطاً لازماً. وإنّ سيرورة هذا التّبادل هي ما يسمّيه ياسبرز «الصّراع بالمحبّة» (liebender Kampf).

إنّه صراعٌ فعليّ، ذاك أنّ التّواصل يتمّ بين وجودٍ ووجودٍ، وبالتّالي يتمّ كفعالية بين مُطلقَين. وهذا الصّراع يتمّ «بالمحبّة»، لأنّ الوجود لا ينشد فيه الانتصارَ وإنّما الحقيقةَ، الحقيقة لأجله ولأجل الآخر. لكن بما أنّ كلّ وجودٍ لا يكون إلا قياساً إلى المطلق الذي يرتبط به، فإنّ مقاومته للآخر ستكون أيضاً مطلقةً قدر إطلاقِ انفتاحه على ذاته.

لا يرتبط «الصّراع بالمحبّة» إذن إلا ارتباطاً ضعيفاً بما درجنا على تسميته «تسامحاً». إنّ «انفتاح» الوجود ليس «انفتاحاً روحياً». الوجود لا ينفتح على «أفكار»، لكي يدمجها دونما مقاومةٍ ضمن أفكاره الخاصة. إنّه ينفتح على الوجود الآخر، أي على المطلق الذي يعشه هذا الوجود - لا بل إنّه يقوم بأكثر من الانفتاح، إنّه يَخبِرُ، يتملّكُ، يصارعُ، ذاك أنّه يجازف بمطلقِه حين يواجه مُطلقَ الآخر. لذا يقول ياسبرز إنّ التواصل الوجودي صراعٌ، صراعٌ بلا تحفّظ، بلا حدود، بلا اعتبارات، صراعٌ يتعلّق الأمر فيه بوجود الآخر، وجود الآخر الذي عبرَه يتحقّقُ وجودي.

وقد كان في زواج ياسبرز مثلٌ عن هذا التّواصل. وكان ثمّة أيضاً مثَلٌ في مناظرةٍ خاضها ياسبرز مع لاهوتي كاثوليكي شديد الإيمان. فقد ظلّ الجدار الذي يفصلهما قائماً على الرّغم من محاولات الانفتاح العديدة من الجانبين. إذ ظلّ ياسبرز يرفض،

انطلاقاً من التزامه المطلق بحريّة الحقيقة في الاعتقاد الفلسفي، قبولَ أيّ وحيٍ ينبغي أن يخضع له العقلُ؛ بينما ظلّ اللاهوتيّ يؤكّد على الضرورة المطلقة للوحي، محاولاً استدماج الاعتقاد الفلسفي ضمن الإيمان الديني. ظلّ الصّراع بين الرّجلين متعذّرَ التّجاوز، ومع ذلك ما انفكّ الجدار الفاصل بينهما يزداد رقَّةً، حتّى كاد يصير شفافاً، وإن لم يمكن نقضُه.

أبداً لم يؤدِّ مُطلقُ السّعي إلى الحقيقة في التّواصل الوجودي بياسبرز إلى التّنقيص من قيمة البحث العلمي في مستواه الخاصّ، أي مستوى الوعي بالعموم. لا بل بالعكس: إنّ هذه الحقيقة نفسها، أي الحقيقة الوجودية المتعالية، هي ما يحملُ ويغذّي الحقيقة العلمية المُلزِمَة، تلك الحقيقة التي تبدو إزءها الحقيقة الوجودية المتعالية، مع ذلك، هشّةً وعزلاء. إنّها هي الضّامن لأن يُحفظ في البحث العلمي، المطلبُ **الوجوديُ**، مطلبُ اليقين اللاشخصي وتقشّف الذّاتية الدّائم. إنّ السّعيَ المثابر وراء المعارف الممكنة والنّسبية في المعرفة الموضوعية يعزّزه ويرفع من قيمته الحنينُ إلى حقيقةٍ مطلقة. وذاك ما يعلمه، علم اليقين، العلماءُ الكبارُ بالتّجربة.

في الميتافيزيقا، يحاولُ الفيلسوف «سبرَ» ما هو أصلُ الوجود: التّعالي. إنّ الفكر الميتافيزيقيّ فكرٌ غريب، فكرٌ يدعو للدّهشة.

إنّه يقصدُ التّعالي الذي، من حيث أنّه يضمّ الذّاتَ والموضوع، لا يمكن أن يكونَ موضوعاً للتّفكير.

يلفي ياسبرز نفسه هنا في وضعية مماثلةٍ لوضعية كانط حين حاول التّفكير في النّومين، الذي لم يكن يعرف عنه شيئاً سوى أنّه غير قابلٍ لأن يفكَّر فيه. لذا فإنّ عبارة «الشّيء في ذاته» لا يمكن أن

تكون إلا متناقضةً، ما دامَ «ما هو في ذاته» لا يمكن أن يكون مطلقاً «شيئاً». لكن تلك الاستحالةَ هي ما تجعلهُ اللّغة معقولاً (قابلاً لأن يعقل)، عبر العنف الذي تفرضُه.

ينتهج ياسبرز المسعى نفسه، إذ ليس بوسعه أن يفعل غير ذلك. على أنّنا نلحظ لديه خصيصتين مميّزتين. فمن جهة يجعل من هذه الصّعوبة المتعذّرة التّجاوز موضوعاً لتفكيره الميتافيزيقي - وهو ما لم يقم به كانط تقريباً قطّ. ومن جهةٍ أخرى منهجُ ياسبرز في العرض أكثر ديناميّةً، إنّه منهجٌ «على الطّريق»، منهجٌ يتقدّمُ. إنّ ياسبرز يقود القارئ يداً بيد حتّى يوصله إلى النقطة التي يَخبرُ فيها معه تجربة الفشل عند الحدود القصوى. ينبغي الانخراط فعلياً في هذه الطّريق (via negationis)، ينبغي السّيرُ فيها، والاضطلاعُ حقاً بالعمليات الرّوحية التي تفرضُها - وإن استطاع الوجود أن ينخرط فعلياً في هذه العمليات، إذّاك يمكن **لتجربة الحدود القصوى** أن تبديَ لهُ شيئاً من التّعالي. ذلكم هو الفكرُ الميتافيزيقي.

لطالما أطلق ياسبرز على التّعالي اسمَ **الإله**. إنّه إذن إله خفيّ (deus absconditus) لا يتجلّى - في أيّ حالٍ من الأحوال عبر وحيٍ صالحٍ كونياً وشاملٍ. لأنّ التعالي لا يحوز واقعيّته بالنّسبة إلى الوجود، كحضورٍ محسوس ومُعاش، إلا قياساً إلى انخراط الوجود فيه انخراطاً مطلقاً. فحين يتعلّق الأمرُ بالأساس المطلق لكلّ يقينٍ، لا يعود بالإمكان الحديث عن أيّ يقينٍ موضوعيّ. إنّ السؤال عن وجود الإله لا معنى له إذا ما كان الإله هو تعالي الكينونة نفسه، أي «شرط المعنى» بالنّسبة إلى كلّ سؤالٍ يقصد الوجود. فشيء من اثنين: إمّا أن السؤال يُطرح من عمق تعالي الكينونة، وإذّاك لن يكون الجواب إلا تحصيل حاصلٍ يؤكّدُ ويثبت؛ وإمّا أن يطرح على مستوى

الواقع الإمبريقي وإذّاك لا يمكن للجواب إلا أن يكون نافياً، نفياً يجهل ما ينفيه.

إنّ التعالي لا يمكن أن يُبيَّنَ ولا أن يبرهنَ عليه، ولا يمكن قول شيءٍ بخصوصه عن طريق اللّغة المباشرة. ومع ذلك، هو لا ينفصل عن الواقع الأمبريقي، لأنّه تحديداً في هذا الواقع، وضمن «وضعياتٍ» يواجه الوجودُ وضعياته الحدودية القصوى، ويتحقّق في فرادته، ويضطلع بواجباته، وينكشف ويقرّر. في الواقع الأمبريقي يلفي الوجود إشاراتٍ تحدّثه عن التّعالي، تلك الإشارات التي يسمّيها ياسبرز «شِفرات» أو «كتابةً مشفّرة» للتّعالي.

من المستحيل تحديدُ أيّ مشهدٍ طبيعي، أو عملٍ فنيّ، أو تجربة نفسية، أو سلوك بشريّ، أو تأمّل فلسفي، هو شِفرةٌ، أو يمكن أن يصير شِفرة. ذاك أن لا شيء شفرَةٌ [قبلياً]، وكلّ شيء بوسعه أن يكون شفرة. والشّفرات لا تتحدّث عن التّعالي إلا إلى الوجود، وبالتّالي إلى الحريّة. فوحده الوجود يجعل من الشّفراتِ شفراتٍ عبر «فكّ تشفيرها».

الشفرات الممكنةُ لا تعدُّ ولا تحصى. طابعُها المبهمُ لا مفرَ منه، وفي الآن نفسه هو ضروريٌّ بالنّسبة إلى مُطلق «القراءة» الوجودية. هذه القراءة، كما يقول ياسبرز، هي «فعلٌ جوّانيٌّ»، صيرورةٌ نقرّرُ عبرها من نريد أن نكونَه، صيروةٌ-ذاتيةٌ لا تنفصل عن الانصاتِ إلى التّعالي.

وما انفكّ ياسبرز يواجهُ الخلط الذي قد يدفع إلى اعتبار الشّفرة، لا بل حتّى تأويلها، هي التّعالي نفسه. لقد ظلّ يناضل على كلّ الجبهات، ضدّ كلّ أشكال الوثنية أو الخرافة. «لكي لا يضع الإنسانُ يده على الألوهة، ويغدو بمقدوره أن يكون هو نفسه ما ينبغي أن

يكونه، عليه أن يحفظ نقاء التّعالي، يحفظه خفياً، بعيداً وغريباً».
(...muss er die Transzendenz rein erhalten in ihrer verborgenheit, Ferne und Fremdheit.)

هكذا يبقى الوجود، في علاقته بالتّعالي، ضمن العالم. وإنّ الفشل في العالم هو ما يظلّ الشّفرةَ الحاسمةَ للتّعالي، وليس ذلك فقط بسبب طابع الزّوال الذي يسِمُ كلَّ ما نصادفه فيه (أي في التّعالي). مثالٌ على ذلك: التفكيرُ المنطقي، حين نبلغ حدودَه، يتشابك مع المتناقضات المتعذّرة التّجاوز والتي تتناقض مع مبدئه الأساس، مبدأ عدم-التّناقض - فنشهد انبثاق حقيقةٍ ليست بالعقليّة. إنّ التّقدم العلميّ لا يسمح للعالم بأن ينغلق في معرفةٍ كليّة. حيثما يكون الوجود ذاتَه بالفعل، فإنّه يكفّ عن أن يكون ذاتَه. ويختفي التّعالي خلف الشفرات التي لا يمكن أن تُقرأ قراءةً موحّدة، والتّي تظلّ «معلّقة» إلى الأبد.

ليس هذا الفشل حتمياً فحسب: إنّه هو نفسه بالنّسبة إلى الوجود الشّفرةُ الضّرورية للتّعالي. وبالمثل، إنّ ديمومةً في الزّمان بلا نهاية، لن تكون إلا ثباتاً جامداً.

لكي تتجلّى للوجودِ حقيقةُ الكينونةِ المجهولةُ، لكن الأصيلة، ينبغي أن يرسوَ (يفشل) التّماسك المنطقي عند المتناقضات. إنّ الكينونة بما هي حريّةٌ لن يكون بمقدورها أبداً أن تتحقّق في تماسك ديمومةٍ زمانية. فهي تتحقّق عبر سعيها الخاص وتنطفئ ما إن تحاول أن تدوم على الحال الذي صارتهُ.

ومع ذلك لا يمكن للإنسان الأمبريقي أن يقنع أبداً باللّحظة الوجودية. إنّ في الإنسان الإمبريقي، بحسب ياسبرز، شفرةٌ مذهلة: إنّ شرطَه هو في آنٍ: طبيعةٌ وحريّة. ليست الحريّةُ ممكنةً إلا عبر الطّبيعة. والانحرافات التي هي من آثار الطّبيعة (تلك الانحرافات

التي يدينُها الوجود باعتبارها خطايا، ويضطلع بها باعتبارها واجبات) تأتي من نفس الأساس الذي يأتي منه الوجود نفسه. بالنّسبة إلى جوهر الكائن الإنساني تنبثق الخطيئة والحريّة معاً في آنٍ، وتظلاّن لا تنفصلان.

وليس التّعالي فقط في الحريّة؛ فعبر الحريّة يكون حاضراً أيضاً في الطّبيعة. هو ذا **التناقض الذي يحكمُ الحريّة**: إذا ما اتّحدت بالطّبيعةِ، تقوّضت بما هي حريّةٌ؛ وإذا ما ناقضت الحريّةَ فشلت بما هي دازاين أمبريقي.

إنّ الدّازاين، الذّات الحيوية، يسعى إلى أن يدوم في الطّبيعة. الوجود ينشدُ المطلق. الشّرط الإنسانيّ هذا وذاك. لذا نجد في الطّبيعة **صيغتين من الأخلاق**. صيغةٌ تسعى إلى أن تحوز صلاحية كونية، فتنمّي حسّ القياس والنّسبيّ، الحذر والمهارة، وبالنّسبة إليها لا يكون للفشل أيّ معنىً. وصيغةٌ ثانية، يتملّكها مطلقُ الحريّة، تحسبُ أنّ كلّ شيء ممكنٌ، وتقبل شفرة الفشل. والصّيغتان معاً تحفّزان بعضهما بعضاً وتفرضان على بعضهما حدوداً. إنّ لأخلاقيات القياس صلاحية نسبيةً، من حيث أنّها عموماً، تثبت الديمومة الزمانية، وتثبت بالتّالي الشّروط الإمبريقية لحضورٍ ولممارسةِ الحريّة. وتصير أخلاقيات المطلق نسبية في كنفِ واقعٍ يمنحها مكانةً في إطار «الاستثناء»، ولا تتّخذ «كينونتُها خارجاً» قوّتَها إلا حين تُقوّضُ. باعتبار المطلق، يسيرُ الوجود صوبَ المستحيل. فبما هو **دازاينٌ** محدود، عليه أن يعترفَ بالآخرين، وبآخَرِ الطّبيعة. حدودُ قياسه الأعلى تتجاوزُ كلّ قياسٍ. لذا يفشل بالضّرورة. الطّابعُ المتشظّي لحضوره الإمبريقي وعملُه يصيرانِ، بالنّسبة إلى الوجودِ الآخر، شِفرَةَ تعالٍ.

كان ياسبرز مقتنعاً بأنّ في عصرٍ كعصرنا، أي بعد نيتشه، وبعدما صارت العدميّة هي أسُّ الفكر، لم يعد من الممكن تجاوز العدمية إلا بقبول **المرور عبرها**.

بالنّسبة إلى من يرى الأشياء حقاً كما هي، من يرفض الأوهام، فإنّ ظلام العدم الحالك ما انفكّ يعيد مساءلة ما تجتهد الفلسفة في إنقاذه عبر تأويلاتها. إذّاك يصير الفشل هو كينونة العدم، وليس شفرةً. وإنّ الخطر الأقصى يأتي من هذا العدم الذي يُعدِمُ أدنى معنىً ممكنٍ، العدم الذي يقوّضُ كلّ ما يمكن أن نسعى إلى بنائه أو خلقه. كيف السّبيل إلى العيش رغم كلّ ذلك؟

ليس بوسعنا أن نعرف لمَ يوجد العالمُ. أساسُ الواقع لا يمكننا إلا أن نَخْبِره عبر تجربة الفشل الأصيلة، «التي تُخمِدُ الزّمان»
("die Zeit tilgende" Erfahrung des Scheiterns)
لكنّها تظلُّ غير قابلةٍ للوصف. تتوقّفُ اللّغة مع الفكر. إزاء صمت العالم لا يعود بالمقدور إلا **لزوم الصّمت**. وإن حاول أحدهم، على الرّغم من كلّ شيء، خرقَ هذا الصّمت، فإنّ كلمتَه ستنبسط من دون أن تفصح حقاً عن أيّ معنى؛ إذ ننطقُ: «هوَ. . .» أو بالأحرى «الكينونة. . .» يظلُّ المنطوق فارغاً، لكنّه يوافق الوعي البسيط عن الواقع.

إزاء الإمكانات المُجهضة في بذرتها، يبتغي الصّمتُ أن ينصت إلى **الكينونة قبل الزّمان**، حيثُ ما لم يُنجَز بعدُ. أو بالأحرى: بالنّسبة إلى الصّمت، فإنّ ما ضاع إلى الأبد في **النّسيان** لا ينتمي إلى ما يسمّيه الوجودُ كينونةً، وإنّما ينتمي فقط إلى الواقع الأمبريقي. بالنّسبة إلى الصّمت لا يضيع في التّعالي إلا ما لم يسبق أبداً أن كان فيه.

بالنّسبة إلى المعرفة، كلّ ما هو محدودٌ في العالم وفي الزّمان، ليس هو أبداً نهاية العالم والزّمان. غير أنّه بالنّسبة إلى الصّمت، وفيما وراء كلّ تأويل، فإنّ إزاء شِفرة الفشل الكونيّ المتعذّر فكُّها، إزاءَ كينونة التّعالي، فإنّ العالم نفسَه هو **الماضي**. وبالنّسبة إلى ياسبرز، لا عبارةَ من العبارات السّابقة تعلنُ محتوىً. فكلٌّ منها تقول الشّيء نفسه: كلّها تقول: كينونة. إنّها تخرقُ صمتاً متعذّرَ الخرق.

على مستوى المعرفة، لا يبدو أنّه يبقى سوى القلق، الذي يصمدُ كحَدٍّ terme وحيدٍ (نهائيّ) وبلا أيّ منفذٍ، صِيغةُ الرّفض الوحيدة الصّادقة. والقفزُ خارج هذا الحد، أي ضمن كينونةٍ متحرّرة من القلق، يبدو إمكاناً بلا جدوى، مجرّد أمنيةٍ، تكاد تكون غوايةَ هاويةٍ تزلُّ فيها القدمُ. ومع ذلك فإنّ هذه القفزة المستحيلة يمكن أن تنجح.

إنّ اليقين الذي يمنحُ سلاماً فعلياً من دون أن يحجبَ الواقعَ، مرتبطٌ بفعلِ حضور الوجود. إنّه لا يمنح أبداً ضماناً موضوعياً، إذ هو دوماً على أُهبة الاختفاء. على أنّه حين يكون هنا-حاضراً، فإنّ لا شيء يمكن أن يهزَّه. كثيراً ما كان ياسبرز يستشهد بكلمات إرميا: «الله موجودٌ، وحسبنا ذلك.»

ما يتبقّى لنا: في الفشل، تجربةُ الكينونة.

وقبل أن أختم هذا العرض الموجز لمتن ياسبرز، أريد أن أشير إلى بعض السّمات التي تبدو لي ضروريّةً. كما سبق أن أشرت فإنّ تفكير ياسبرز الفلسفيّ لم ينفصل قطّ عن مقارعته المعطيات والمشكلات المعاصرة.

مدفوعاً بحسّه الإنسانيّ الخاصّ، وانفتاحه على صيغ أخرى للحسّ الإنسانيّ، شجّعَ في كلّ المجالات على تجاوز الحدود

الوطنية والاضطلاع بعلاقاتٍ على المستوى الكونيّ. أثناء تساؤله حول «أصل التّاريخ ونهايته»، أَمَّ شطرَ **التّاريخ الكونيّ**، ولكي يبرز وحدتَه بلوَر فرضيّةَ «حقبةٍ محورية» (Achsenzeit) مشتركة بين كلّ الثقافات، وحاسمة في ظهور الكائن البشريّ ضمن الانسانية بأكملها.

وبخصوص تاريخ الفلسفة كان متيقّناً من أنّه سيشهد النقلة من الفلسفة الأوروبية إلى **الفلسفة العالمية**، التي كان ينبغي تسطيرُ خطوطها العريضة.

في الفترة التي لحقت الحرب، تدخّل ياسبرز غير ما مّرةٍ علانية في النّقاش السياسيّ. وقد اجتهد، كلّ مرّةٍ، في توضيح مختلف الحجج ومنحها قدرها الحقّ، آخذا بعين الاعتبار في المقام الأوّل **حظوظ الحريّة الممكنة ديموقراطياً** لأكبر عدد ممكنٍ من بني البشر. هكذا أكّد على أنّ توحيد ألمانيا (بما هو غاية وطنية) ينبغي أن يكون لاحقاً على إمكان تحرير مواطني الجهة الشّرقية (بما هو غايةٌ متعالية).

لقد كان السّلام في نظره، منذ صُنعت القنبلة الذريّة، مسألةَ حياةٍ أو موتٍ بالنّسبة إلى الانسانية جمعاء. على أنّه لم يكن يؤمن في وجود طرق سهلة، ميسّرة، نحو السّلام. ففي نظره، لا يمكن ضمان السّلام إلا **بسيادة القانون على الأمم**، ولبلوغ ذلك يمكن أن تشكّلَ مراقبةُ التسلّح نقطةَ بداية. لكي لا تهلك الإنسانية ينبغي -بحسب ياسبرز- أن تقرّر الدول الحدّ من سطوتها ووضعَ نظامٍ قانونيّ دوليّ مبنيّ على أسس متينة.

ولم يشهد شيئاً من ذلك قيد حياته. لذا، بحسبه، لا نستطيع إلا أن نسموَ إلى المستوى الذي قدّم فيه أنبياء التوراة إجابتهم: في موقفنا

الأخلاقي، في طريقة تفكيرنا، وفي إرادتنا، ينبغي أن نضطلع **بنقاشٍ أخلاقيّ-سياسيّ**، نقاشٍ من دونه تظلّ الحياة البشريّة مهدّدة.

إنّ الأسلحة النّووية، بحسب ياسبرز، تطرح على وعينا مشكلةً غريبةً: فعلٌ بشريّ بإمكانه أن يؤديَ إلى فناء البشرية بأكملها، هل هو لهذا السبب شرٌّ مطلق؟ هل ثمّةَ حدودٌ ينتهي عندها الحقّ أو الواجب لأنّ الحياةَ نفسَها تصيرُ مهدّدة؟

إزاء الخيار الثنائيّ، أي بين تهديد كليٍّ للحياة البشرية أو تهديد للحريّة، ينتهي الإجماع حول رفض القنبلة النّووية. لا يمكننا أن نجيب مسبقاً عن سؤالٍ كهذا، لكن ينبغي بسطُه وتوضيحه حتّى لا نلفيَ أنفسنا مضطرين يوماً ما إلى اتّخاذ قرارٍ أعمى. وحدها رؤيةٌ واضحةٌ للرّهانات يمكن أن تؤثّرَ استباقياً في سياسة العصر الرّاهن.

إنّ آخر أملٍ يتشبّث به عقلنا هو الأمل الذي يستند إلى الثقة التي يضعها في باقي البشر. لكنّ هذه الثقة قد تعرف الفشل. وإزاء هذه الإمكانية القصوى لا يتقوّض أبداً المطلقُ (الواجب القطعي اللامشروط). لا تكمن الشّجاعة في التكهّن بمنفذٍ حتميّ، وإنّما بأن نفعل كلّ ما في وسعنا، مع كلّ ما فينا من معرفةٍ وجهل، للحفاظ على جذوة الأمل حتّى آخر نفَسٍ.

الفلسفة
اليومَ

هل ينبغي قبل إغلاق هذا الكتاب، إضافة أسطرٍ عن الفلسفة الرّاهنة؟ ثمّة اليوم الكثير من الفلاسفة الأحياء الذين ما يزالون يكتبون ويعلّمون، لدرجة أنّه يصعب تحديد من من بينهم سيخلدُ ذكره لاحقاً - فيما وراء التتالي السريع لموجات الموضة الفكرية - باعتبارهم مفكّرين كباراً، مفكّرينَ كانت دهشتهم من العمق بحيث ظلّت، على امتداد القرون، خصبةً وخلاّقة.

ينبغي أن نضيف كذلك أنّ تيارات الفكر المعاصر شديدة التنوّع، والتباين والتّناقض، حتّى أنّ المفكّرين ما عادوا يكتفون بالتعليق على بعضهم بعضاً، على سابق دأبهم، وإنّما يذهبون أبعد من ذلك - يذهبون حدّ الاعتراض على تصنيف ما يقوم به الآخرون كفلسفة. إنّ تصوير المشهد الفلسفي اليوم يكون قطعاً اعتباطياً وسطحياً في آن.

وفضلاً عن ذلك، إنّ نظرةً عامّةً لن تكون مناسبةً لهذا الكتاب. فحتّى هذه اللّحظة، لم ننظر في تاريخ الفلسفة «من مسافةٍ بعيدة»؛ وإنّما على العكس من ذلك، حاولنا أن نبرز بعض صيغ الدّهشة الفلسفية، أن نحدّد بعض الأسئلة وبعض الأجوبة، وأن «نعيدَ التّفكير فيها». إنّ الفلسفة من دون «تفلسف» شخصيّ لا معنى لها؛ لذا فإنّ

كلّ محاولةٍ لمقاربة تاريخ الفلسفة تنطوي بالضّرورة على «محاكاةٍ» عقلية و«نقاش»، وبالتّالي تمرين فعالٍ للعقل والحريّة. أريد إذن، كخاتمةٍ لهذا الكتاب، أن أقدّم بعض المعاينات بخصوص الوضع الرّاهن للفلسفة والمهام التي يفرضها علينا هذا الوضع.

لقد أخطأت الفلسفةُ الرّاهنة، في رأيي، إحدى مهمّاتها الأساسية: إنّها لم تفكّر، لا بما يكفي من العمق ولا بما يكفي من الدّقة، في تقدّم العلم والتّقنية. سواء بباعثٍ من الغطرسة، أو من عقدة نقص، فهي لم تساهم بما يكفي في جعل معاصرينا يعوون، على المستوى الثقافي والرّوحي، هذا التحوّل الذي قلبَ عالمهم ومجتمعاتهم، بحيث يفهمونه ويستوعبونه. بدلاً من ذلك، ما تطوّر هو مختلف «العلوم الإنسانية» و«الاجتماعية»، تلك العلوم التي تتخّذ موضوعاً الإنسانَ والمجتمعَ والثقافةَ والتّاريخَ. ليس الإنسان بما هو جزءٌ من الطّبيعة، وبالتّالي موضوعٍ لعلم الأحياء، وإنّما الإنسانُ بما هو فاعل تاريخي، الإنسان الذي يساهم في إعطاء المجتمع شكله، الإنسان الواعي بنفسه، الذي يدرك أنّه فانٍ، والذي يفكّر في مصيره، ويندهش.

إنّ العلوم الاجتماعية تحسد علوم الطّبيعة على دقّة مناهجها، والطّابع الملزمُ الذي يميّزُ نتائجها، وتقدّمها المستمرّ. وقد جاهدت في سبيل وضع مناهج توازي دقّتُها وصرامتها دقّة وصرامة مناهج تلك العلوم. لقد ظهر آنذاك أنّ كلّ ما في الانسان، والمجتمع والتّاريخ، من أبعاد تنتمي إلى مجال الطبيعة الفيزيائية أو البيولوجية، يمكن أن يخضع إلى تلك المناهج. غير أنّ ما ينفلت منها، هو ما ينتمي إلى جوهر الإنسان: الوعي بالذّات، الضمير الأخلاقي، القيم، المسؤولية، الحريّة، المعنى.

فصار الباحثون إمّا إلى ترك هذا الواقع الإنسانيّ المميّز أثناء بحوثهم، وإمّا إلى تأويله وترجمته بحيث يصير قابلاً لأن يُختزلَ في معطياتٍ واقعية.

وكان أن شهدنا ميلاد نظريات ترى أنّ تمثّلات القيم، سواء الفردية أو الجماعية، هي نتيجةُ الإكراهات التي تفرضها الحاجات الأوّلية، أو أنّ الإنتاجات الثقافية ما هي إلا إعلاءٌ للدّوافع الجنسية، أو نتيجةٌ للشّروط السّوسيو-اقتصادية. صحيحٌ أنّ هذه البحوث قد أنتجت مناهج وفرضياتٍ مفيدة، إذ تبلورَت في أصعدةٍ تنتمي هي أيضاً إلى الشّرط الفعليّ للإنسان. لكنّها كانت تزيّفُ النّتائج، من حيث أنّها كانت تنتهج مسعى اختزالياً، يؤسّس هذا البعد [أو ذاك] في المطلق، بحيث يقصي عن الكائن الإنسانيّ ما يشكّل جوهَرَه الخاصّ.

إلى علوم الاقتصاد، والاجتماع، والسيكولوجيا، انضافت الإثنولوجيا واللّسانيات. أمام كثرة وتنوّع الأشكال والبنيات والقيم الاجتماعية، انتهى المطاف بالإثنولوجيّين إلى جعلها كلّها نسبيّة. فتعلّمنا بالتّالي قبول القيم بأشكالها الأشدّ اختلافاً. لكنّنا أضعنا سبيل القدرة على فهم كيف يمكن لقيمة من القيم أن تحتفظ بفعاليتها؛ إذ غالباً ما تظهر القيم كبقيّةٍ باقية من خرافات.

من جهتهم جعل اللّسانيون، شأنهم شأن المختصين بالهرمينوطيقا، من اللّغة، ودلالاتها وبنياتها - وبالتّالي من المعنى أيضاً - ميدانَ بحثهم. على أنّهم لم يحفظوا بُعدَ المعنى، كما يعيشُه النّاس في ممارساتهم الملموسة. وإنّما على العكس من ذلك: يحدث كثيراً أن يضعوا الكلمات والبنيات اللّغوية موضعَ ما ينبغي أن تشير إليه، فيعاملونها كما لو كانت هي الواقع بالمعنى الحرفيّ

للكلمة. أمّا الهرمينوطيقا، من جهتها، فقد محت العلاقة مع النّص الأصل الذي يفترض إدراك دلالته، بحيث صار كلّ تأويلٍ غايةَ ذاته، أو نقطة انطلاقٍ لتأويلاتٍ أخرى، لا تقلّ اعتباطية.

وإنّ ما يضيع، في الطّريق، والحالُ هذه، هو الكينونة والعلاقة الممكنة بالكينونة - أي تضيع الحقيقة.

وفي الآن نفسه انتشرت النّظريات الذّاهبة إلى أنّ المشاكل الجوهرية في الفلسفة المتواترة[1] philosophia perennis، ليست بالمشاكل الفعليّة: إنّما هي تُطرح فقط بسبب اللّغة، تبعاً لصيغ متنوّعة، ويكفي إعادة صياغتها لغوياً على نحوٍ مغايرٍ لكي تتلاشى.

ولا يمسّ هذا التّطوّر الفلسفةَ فحسب. إنّ ما كان النّاس يعتبرونه حتّى الآن «عالمهم» المعطى، قد فقد واقعيّتَه. لم يعد ثمّة إلا تأويلاتٌ أو مواضعاتٌ بخصوص هذا الكون، تأويلاتٌ ومواضعاتٌ هي ثمرةُ لغاتٍ طبيعية متنوّعة، أو لغاتٍ اصطناعية ابتكرتها العلوم. فيما وراء التعبير اللّغوي، لم يعد ثمّة من واقع، ونتيجةً لذلك ما عادت «المشكلات» تُطرح.

إنّ هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية تسلكُ مسلك النّمل الأبيض في الخشب: فهي تُفرغ الفلسفةَ من الدّاخل، وتحوّلُ رماداً مساءلاتها وبحثها عن المعنى. لا تقترحُ حلولاً لمشاكلها وإنّما تذيبها، مذيبةً الحقيقة، بل والكينونةَ نفسها. يتخفي إمكانُ طرح السؤال، ومعه حسُّ الحقيقة.

إنّ الأسبابَ كثيرةٌ ومتنوّعة. أحدها يبدو لي بديهياً: كلّما زاد مجتمعٌ من المجتمعاتِ تطوّراً إلا وزادت فيه أهميّةُ اللّغات

---

(١) الفلسفة المتواترة أو الخالدة، تشير إلى ما يعتقدُ فيه كفلسفةٍ قديمةٍ منشؤها اليونان أو مصر، وتنطوي على جوهر الفلسفة كلّها، بحيث يتعذّر تجاوزها.

المتخصّصة. في مجتمعنا الغربيّ، يقضي الانسان المثقّف الجزء الأكبر من حياته داخل اللّغة. والنّتيجةُ أنّه يصير إلى اعتبار التعبير اللّغوي بمثابة الحياة نفسها.

أخيراً، تنتشر نظرياتٌ تقول إنّه لم يعد يتكلّمُ أحد - ثمّة فقط «شيء ما» يتكلّمُ عبر كلّ واحدٍ منا. **إنّ«ه»** يتكلّم. اللّغة تتكلّم. إنّها بحاجةٍ إلى حبالنا الصّوتية كي تُسمِع صوتَها، عدا ذلك لا حاجة لها بنا. هكذا ينبثق «عالمُ» نقلٍ غير إنسانيّ، عالم فارغ من المعنى، عالم يعجّ بالـ«الرّسائل» و«البرامج» التي لا تصدر عن أيّ كان، ولا تتوجّهُ إلى أيّ كان - لكنّها **فاعلة**.

لنأخذ مثالاً يسمح بملاحظة تفاعلٍ بين اللّسانيّين وعلماء الأحياء. يتحدّث علماء الأحياء عن شفرة وراثية، ينبغي **قراءتُها**، شفرة مكوّنة من **أبجدية**، إلخ.

أبجدية، شفرة، قراءة شفرة، كلّها مصطلحات مأخوذة عن اللّغة. وهنا، لا يمكن لهذه المفاهيم أن تكون إلا مجازات. كيف يمكن أن توجد شفرةٌ، وأبجدية، وحروف، هناك حيث لا **أحدَ ليعبّرَ**؟ أهي لُغةٌ إلهية؟ ليس ذلك ما تقول به الأحياء الحديثة: الواقعُ أنّ لا أحد يتكلّم. وفي هذه الحالة يصير مستحيلاً طرح السؤال التقليدي: هل يتعلّق الأمر بصيرورة **آليةٍ**، أم **غائية**؟ ومع ذلك هو سؤالٌ يظلُّ بلا جواب: إنّنا نكتمه بالكلمة «خبَر».

ما الخبر؟ هل هو آلي؟ غائي؟ إذا كانت اللّغة تتكلّم بمفردها، فإنّها آلية. وإذا لم يكن لهذا الفعل «تتكلّم» أثرٌ فحسب، وإنّما أيضاً معنى، فإنّها غائية. إنّنا نلعبُ إذن على واجهتين.

لقد أظهرت فلسفة العلوم التباسا فلسفياً من الممكن أن يكون من النّاحية التجريبية خصباً ومفيداً للبحث اللاحق. لكن بشرط:

ينبغي للباحثين أنفسهم أن يحافظوا على وضوح أفكارهم، أن يعرفوا ما يفعلونه وأن لا يتيهوا بسبب انعدامِ وضوح منهجٍ خصب: إنّ المشاكل ستستمرُ تُطرح. وإلا فإنّ سؤال المعنى سينمحي، وفي الآن نفسه ينمحي معنى شرط الإنسان.

إنّ من مهامّ الفلسفة الأساسية اليوم، إذن، أن تتّخذ موضوعاً للتّأمّل مناهج ومفاهيم العلوم المرتبطة بدراسة الطّبيعة أو الكائن الإنساني، المجتمع أو التّاريخ. على الفلسفة أن تفهمها بما يكفي كي تمارس تأثيراً تنويريا حول الطّريقة التي تفهم بها العلومُ نفسَها، وأيضاً عن الطّريقة التي يفهمها بها غير العلماء. ينبغي أن يعاد طرح أسئلة **الفلسفة المتواترة** من جديدة، لكن بصيغة جديدة. ينبغي أن تستعيد الحقيقةُ اتّصالها بالكينونة وتعود مجدّداً حاسمة بالنّسبة إلى الحريّة. إنّ نتائج العلوم المُلزِمة، وخطابها الواضح، لا ينبغي أن تعتّم على المشكلات القصوى التي يطرحها الإنسان الذي يتفلسف، ولا أن تحجبها خلف حلولٍ ليست حلولاً بحق.

أمّا الزمان المعاش في التّاريخ الشّخصي والجماعي على حدّ سواء، فينبغي أن يستعيد هو أيضاً معناه وكثافته، بالنّسبة إلى الإنسان الذي يكتشف أنّ هذا الزمان المعاش -هذا الحاضر بين ماضٍ ومستقبل- يسمح بتأويل الحقيقة والحريّة تأويلاً وجودياً، لأنّه إذ لا يمرُّ، يجعلُ كلّ شيءٍ يمرّ. إنّه يتعلّق بشيءٍ «يخترق الزمان». (بكلمات ياسبرز: Quer zur Zeit)، شيء في غيابه لا يبقى الزمان. كثيراً ما يُؤتى على ذكر التّاريخ. ومن يقول «تاريخاً» يقول أيضاً «معنى التّاريخ» - معنى نجتهد في سبيل قراءته فيه، أو إضفائه عليه. وإلا، لن يظلّ تاريخاً، وإنّما فقط تعاقباً للحقب واللّحظات. لكن

اليوم، كثيرون يبحثون عن المطلق في التّاريخ، مدّعين معرفة هدفه وغايته. إنّ إضفاء لطابع الإطلاقية على ماهو نسبيّ، يبيّنُ أنّ العلاقة مع المطلق المتعالي قد انقطعت.

إنّ الشّرط الإنساني يلفي نفسه اليوم مهدّداً بطرق مختلفة. كثيرون من معاصرينا ينتابهم هذا الشّعور، من دون أن يكونوا على معرفة بالتّقليد الفلسفي الذي بإمكانه أن يعينهم على مقاومة هذه التهديدات. يريد هذا الكتابُ لنفسه أن يكون مدخلاً إلى مفكري الماضي العظام، أولئك الذين اجتهدوا، كلّ على طريقته، في توضيح مشكلات شرطنا التي لا تنقضي، وفهمها والانخراط فيها ومحبّتها. لأنّه من دون هذه المشكلات، التي كثيراً ما نميل إلى نسيانها أو إنكارها، لن نكون بشراً: لن نحوز لا إمكانية ولا واجب أن نكون كائناتٍ حرّة ومسؤولة. أن نحوز تلك الإمكانية وذاك الواجب، هوذا ما نكتشفه أمثل اكتشافٍ، على امتداد الأشكال المختلفة للدهشة الفلسفية.

المحتويات

هذا الكتاب

يريد هذا الكتابُ لنفسه أن يكون مدخلاً إلى مفكري الماضي العظام، أولئك الذين اجتهدوا، كلّ على طريقته، في توضيح مشكلات شرطنا التي لا تنقضي، وفهمها والانخراط فيها ومحبّتها. لأنّه من دون هذه المشكلات، التي كثيراً ما نميل إلى نسيانها أو إنكارها، لن نكون بشراً: لن نحوز لا إمكانية ولا واجب أن نكون كائناتٍ حرّة ومسؤولة. أن نحوز تلك الإمكانية وذاك الواجب، هوذا ما نكتشفه أمثل اكتشافٍ، على امتداد الأشكال المختلفة **للدهشة الفلسفية**.

صورة الغلاف: هيثم الشنفري
الغلاف : سكينة صلوّن

ISBN 978-9922605364
9 789922 605364

